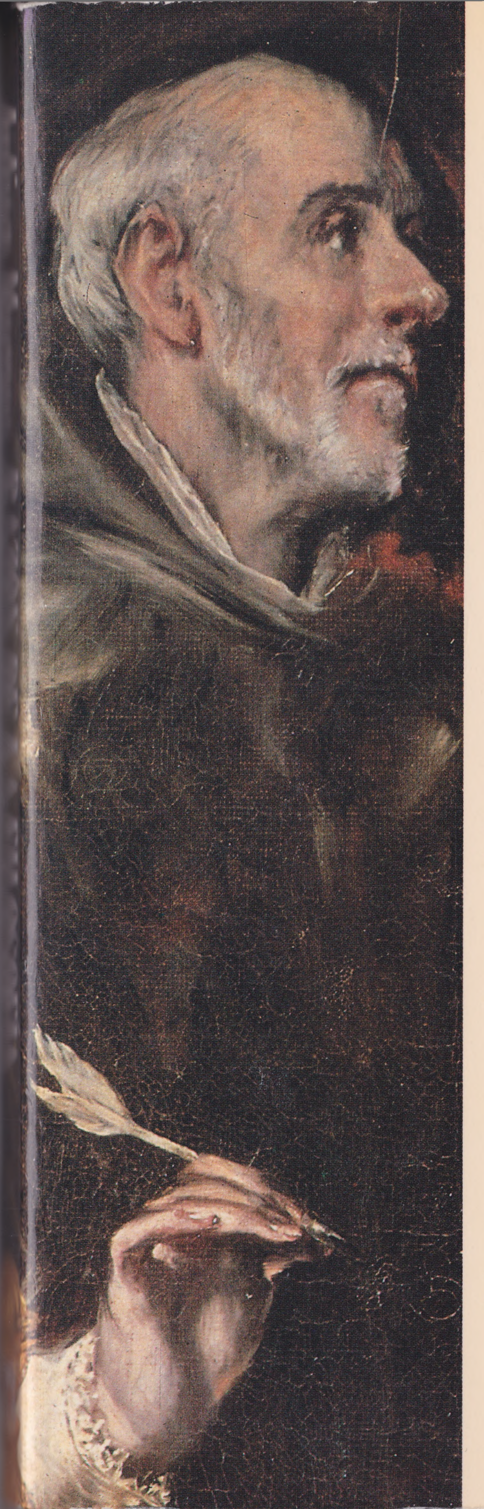


Julián
MARÍAS

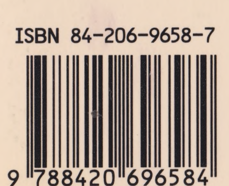
RAZÓN DE LA FILOSOFÍA

Alianza
Editorial

Filosofía como «la visión responsable», que justifica lo que se ve y responde a las preguntas. Estas, las preguntas *radicales,* son el verdadero contenido de la filosofía, cuando es inevitable, y sin que sea necesaria la seguridad de que tengan respuesta. En el siglo XX se ha producido un *punto de inflexión* en la historia de la filosofía, y hay que partir de la obra de los grandes creadores, convergente a pesar de las diferencias de perspectiva para seguir adelante.

El pensamiento reclama el uso pleno de la razón y el punto de vista personal para comprender la realidad, sin eludir las cuestiones capitales respecto a las cuales el hombre necesita orientarse. Para ello se poseen hoy los métodos adecuados, olvidados y abandonados por la gran mayoría de los que usurpan abusivamente el nombre de filosofía, que hay que tomar en serio y con todo rigor para poseer la vida humana y el horizonte de sus posibilidades.

ISBN 84-206-9658-7



Julián Marías

Razón de la filosofía

Alianza Editorial

Primera edición: 1993 (febrero)
Primera reimpresión: 1993 (marzo)

Calle Telémaco, 43; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-9658-7
Depósito legal: M. 8.405-1993
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)
Printed in Spain

A Mari Presen de la Nuez,
a quien tanto deben este libro
y su autor.

Indice

I
¿Por qué hacer filosofía?

Del esplendor a la crisis

La filosofía es siempre asunto personal. En las ocasiones en que se ha intentado olvidar esto y convertirla en una disciplina abstracta, la consecuencia ha sido siempre su decadencia o su abandono. Esto bastaría ya para distinguir la filosofía de otras ocupaciones humanas, aunque no ciertamente de todas. Me propongo lanzar una mirada hacia el porvenir, intentar descubrir la figura que puede tomar la filosofía en el siglo que va muy pronto a empezar; que, si no nos limitamos a la cronología y reparamos en la magnitud de los cambios de los últimos años, está empezando ya. Es algo en que va, si no me equivoco, el conjunto de las más profundas posibilidades del mundo, por lo menos del occidental. Por tanto, nada particular ni «subjetivo». Pero si queremos permanecer fieles a lo que la filosofía es, a lo que ha sido desde que empezó a existir en el planeta, será

inevitable hacer un planteamiento personal de la cuestión.

* * *

Tengo que retroceder unos sesenta años, hasta el comienzo de mi experiencia de la filosofía. Hacia 1930 no había una filosofía vigente, pero había una plena, intensa vigencia de la filosofía. Gozaba de un inmenso prestigio en Europa. Es cierto que vivían, enseñaban, escribían unas cuantas grandes figuras, parte de ellas creadoras, otras poseedoras del saber filosófico y capaces de su expresión y comunicación.

Recordemos unos cuantos nombres. En Alemania, entonces centro indiscutible de la vida filosófica, el gran creador de la fenomenología, Edmund Husserl; Max Scheler acababa de morir y estaba presente en todas partes. Había aparecido el que se anunciaba como el gran astro del porvenir inmediato, Martin Heidegger, cuyo *Sein und Zeit* (1927), libro deslumbrador, difícil, inquietante, mostraba innovaciones decisivas dentro de la escuela fenomenológica. Próximo a Scheler, con gran solidez, estaba Nicolai Hartmann. Con menos esplendor que Heidegger se empezaba a contar con Karl Jaspers, llegado a la filosofía desde la medicina y la psiquiatría. Parecían menores, aunque muy valiosos —y hoy los recordamos con nostalgia—, Heinz Heimsoerh, Theodor Litt, Alexander Pfänder. Próximos a la filosofía, aunque con orientación sobre todo psicológica y lingüística, Wolfgang Koehler, Kurt Koffka, Karl Bühler. Y, aunque con menor rigor, influían con su gran difusión Oswald Spengler y Hermann Keyserling.

En Francia, el nombre de mayor magnitud era Henri Bergson, coetáneo de Husserl, renovador del pensamiento, cuyo último libro aparecía por entonces. Algo oscurecido, pero de gran interés, era Maurice Blondel; mucho más famoso, Jacques Maritain; y empezaba a serlo Gabriel Marcel. El pensamiento filosófico italiano se unía a los nombres de Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Holanda interesaba sobre todo por el historiador, de insólita profundidad, Huizinga. El pensamiento inglés, siempre «disidente» desde el siglo XVI, contaba con Alfred Whitehead, Bertrand Russell, Samuel Alexander y, como un apéndice agregado desde fuera, el austriaco Ludwig Wittgenstein, de fama todavía restringida. En los Estados Unidos, aparte de John Dewey, George Boas y Arthur Lovejoy; pero su influjo en Europa era muy limitado.

En cuanto a España, por primera vez desde el siglo XVII tenía un pensamiento filosófico original, de valor extraordinario: Miguel de Unamuno, sobre todo Ortega, seguidos por Manuel García Morente y Xavier Zubiri, cuyo talento era evidente desde sus comienzos, y, a pesar de su juventud, José Gaos, que prometía ser un eficaz continuador de sus maestros. Y hay que añadir que en España había alcanzado la filosofía un prestigio y una irradiación sobre las demás disciplinas difíciles de encontrar en otros países: la filosofía se había convertido, por primera vez en la historia, en el centro de organización de la cultura española y había alcanzado a grandes minorías de lectores y seguidores de cursos y conferencias. Y en España se conocía lo más importante de lo que se hacía en el resto de Europa, en fecha increíblemente temprana; los libros filosóficos, españoles y extranjeros, publicados en España desde 1920 aproximada-

mente asombran por su número y por el acierto en su selección.

* * *

Rara vez ha existido una época de esplendor comparable de la filosofía. Se habían descubierto *métodos* nuevos, caminos abiertos que prometían descubrimientos de nuevos territorios. La historia alcanzaba una madurez antes desconocida; la ciencia de la sociedad, íntimamente ligada a la filosofía, había avanzado llevada de su mano; baste recordar la influencia anterior de Wilhelm Dilthey y los nombres de Georg Simmel y Max Weber, entre otros. En diversos países, hombres nutridos de filosofía exploraban campos muy diversos y llevaban a ellos un nuevo rigor conceptual: la lingüística, la literatura, la historia del arte, el derecho. La ciencia más innovadora, sobre todo la física y la biología, era cultivada por investigadores familiarizados con la filosofía y que la llevaban a sus campos particulares: Einstein, Planck, Weyl, Born, Heisenberg, Schrödinger y tantos otros.

Y, sin embargo, en medio de tal esplendor la crisis estaba cerca, y había de alcanzar una gravedad extraordinaria. En 1933 llega el poder en Alemania Hitler con su partido nacionalsocialista. La atención se ha concentrado sobre la Guerra Mundial iniciada en 1939, sobre los increíbles horrores de lo que luego se ha llamado el holocausto, y esto ha hecho que se vea menos lo que esto significó como destrucción de muchas profundas raíces de la vida alemana y de los resortes que habían permitido su funcionamiento.

El nacionalsocialismo, antes que cualquier otra cosa, fue un inmenso *error intelectual*. Que esto fuera

posible en el país que desde hacía siglo y medio, desde la madurez de Kant, estaba indudablemente a la cabeza de Europa, es algo que no se acaba de comprender y que reclama una indagación suficiente. El triunfo de Hitler fue el de un cúmulo de errores fácilmente comprobables, casi evidentes. El racismo, la tendencia a identificar lo humano con lo zoológico, la megalomanía de la hipotética «raza aria», la fobia antijudía, llevada a los extremos de la patología, la absoluta ignorancia de la historia, que llevó a renegar de lo más valioso de Alemania, la demencial sustitución del cristianismo por un inventado panteón de divinidades «nórdicas». Todo esto y mucho más fue aceptado por una gran mayoría de alemanes, y entre ellos buena parte de los profesores, investigadores, escritores, de los depositarios, en suma, de lo más granado de la cultura europea. El temor fue un factor importante, pero no suficiente. Hubo una fascinación política, un arrebato por una propaganda que ahora nos parece grotesca y risible pero que entonces fue electrizante, capaz de arrastrar sin crítica ni resistencia.

Lo más grave desde el punto de vista intelectual fue que esa fanatización llevó a muchos al sacrificio de lo que había sido su vida entera —lo cual plantea el problema de hasta qué punto era realmente *vida* personal aquella admirable actividad intelectual—. Fueron muchos los hombres de ciencia, psicólogos, historiadores, pedagogos, sociólogos, filósofos, dispuestos a «pensar» lo que el partido proclamaba. Unos años antes les hubiera parecido simplemente absurdo y, por supuesto, contrario a su honor intelectual; pero apoyado por camisas pardas, estandartes, himnos, desfiles y arengas inflamadas, adquirió *validez* intelectual *(Gültigkeit)* y fue, no ya admitido,

sino defendido, apropiado, prolongado y desarrollado.

Hay que decir que el movimiento nacionalsocialista se presentaba en sus primeros tiempos como justificado por algunas «razones»; no se puede volcar sobre 1933 lo que fue real y evidente en los años siguientes, y más aún desde el comienzo de la guerra; es cierto también que los adversarios del nacionalsocialismo eran en gran parte indeseables, y que la situacion alemana era deplorable. Pero la obligación del hombre de pensamiento es ante todo *pensar:* no dejarse arrebatar por una fracción de razón si va acompañada de grandes moles de sinrazón; no estar dispuesto a transformar una situación penosa e injusta *a cualquier precio,* a sustituirla por *cualquier cosa.*

La cultura alemana, y como parte esencial de ella la filosofía, fue destruida por el nacionalsocialismo, fue su víctima; pero hay que preguntarse por la parcial complicidad que tuvo en esa destrucción; y no para investigar «responsabilidades», sino para descubrir, en su propia textura intelectual, las deficiencias que hicieron posible ese comportamiento.

Hubo una porción de los intelectuales alemanes que no apoyaron ni aceptaron el hitlerismo, que emigraron del país y realizaron su obra en otros. Algunos no tuvieron más remedio, porque su vida en Alemania era imposible, sobre todo si se trataba de judíos. Otros pudieron quedarse en Alemania, y resistir, al menos intelectualmente. Los que optaron por la emigración tomaron dos actitudes bien distintas. Unos siguieron considerándose alemanes, con una dosis de desesperación, que no anulaba su solidaridad con su país; otros, en nombre de su repulsa del régimen dominante, se desligaron de Alemania, recibieron otras nacionalidades y planearon sobre todas ellas.

Esta actitud no me es enteramente simpática. El exilio es en algunos casos inevitable, pero si no lo es absolutamente, parece preferible permanecer en el propio país, aunque sea en situación penosa: no parece lo mejor *dejarlo solo,* porque ello disminuye sus posibilidades de recuperación y renacimiento. Y en cuanto a la obra propia, es probable que sea superior si se nutre de la propia sustancia y se hace frente a la situación real de la sociedad a que se pertenece.

Como Alemania era lo más creador intelectualmente de Europa, la situación que acabo de recordar fue devastadora para el conjunto, y sus consecuencias llegan hasta hoy —sin olvidar la influencia de muchos exiliados en otros países que los recibieron, en muchos casos aceptando el «valor facial» de títulos, cargos y listas de publicaciones, sin conciencia clara de su contenido—.

* * *

Los años del triunfo del nacionalsocialismo en Alemania representan un incremento de la politización en casi toda Europa. La influencia de Hitler sobre Mussolini y el fascismo italiano aumenta el radicalismo y la beligerancia de este. La presión del comunismo va aumentando; de un lado, por una fuerte propaganda fuera de las fronteras de la Unión Soviética, que encuentra dóciles seguidores, como han mostrado, entre otros, David Caute y Herbert Lottman; del otro lado, por las «purgas» internas de la Unión Soviética, por los famosos procesos de Moscú, que llevan a la culminación del stalinismo. Surge, en Francia y en España, la fórmula del «Frente Popular», ingenioso artificio para que los partidos comunistas tengan acceso al poder en los países en

que tienen poca fuerza, con el apoyo de socialistas y republicanos «de izquierda». Paralelamente se produce una «fascistización» de los grupos políticos que se oponen, con lo cual los más enconados adversarios se van aproximando al converger hacia el totalitarismo.

En este clima se produce, en 1936, la guerra civil española. Se ha escrito interminablemente sobre ella, y se conoce bien —si se quiere— su significación. En el tomo I de mis memorias, *Una vida presente,* he reflejado con bastante precisión las consecuencias que tuvo, precisamente para las condiciones de la vida intelectual —yo acababa de licenciarme en Filosofía en la Universidad de Madrid—.

El mundo de convivencia intelectual y de libertad, que había hecho posible la situación antes descrita, quedó brutalmente truncado y deshecho. Los promotores de la guerra, en ambos bandos, significaban la negación de todo aquello, que miraban con doble hostilidad. La guerra eliminó toda libertad, la actividad intelectual se redujo a un mínimo, el partidismo invadió ese resto, con muy contadas excepciones. El final de la guerra fue una serie de pérdidas para la cultura española.

Ya se habían iniciado en su comienzo: los más valiosos y representativos de los exiliados españoles no salieron al final, sino al principio; algunos volvieron, y otros se incorporaron al exilio a causa del desenlace. Una serie de «depuraciones» políticas, la pérdida de toda libertad académica, además de las muertes, jubilaciones y ausencias, dejaron la Universidad en situación precaria.

¿Qué sucedió con la filosofía? Unamuno había muerto el último día de 1936, desesperado con ambos bandos que desgarraban España. Ortega salió de

España poco después de empezar la guerra y permaneció en el exilio hasta fines de 1945. Morente, que sufrió una crisis personal y familiar muy grave, fue destituido de su cátedra al empezar el conflicto, enseñó en la Argentina, volvió a España, se hizo sacerdote, enseñó de nuevo en la Universidad y murió en 1942. Gaos, miembro del partido socialista, nombrado Rector de la Universidad de Madrid durante la guerra —es decir, cuando no funcionaba—, al terminar marchó a México, donde desplegó una gran actividad de profesor y escritor hasta su muerte en 1969.

En la España de 1939 no quedó nada de lo que había sido la filosofía. Dominó una fuerte suspicacia hacia ella: Ortega fue la «bestia negra» del nuevo régimen. Nadie que procediera de él pudo enseñar en una Universidad española. La filosofía oficial fue un escolasticismo estrecho e intransigente, con el cual se sentía incómodo el único profesor estimable que permaneció en Madrid, el sacerdote Juan Zaragüeta.

Falta recordar lo que fue de Zubiri. El comienzo de la guerra lo sorprendió en Roma; luego se trasladó a París, donde permaneció hasta que empezó la Guerra Mundial en 1939. Regresó a España, pero por dificultades eclesiásticas y no políticas tuvo que enseñar en la Universidad de Barcelona, no en Madrid en su cátedra propia. Al cabo de dos años volvió a vivir en Madrid, sin cátedra, y desde 1945 dio cursos privados. Su primer libro, único en muchos años, *Naturaleza, Historia, Dios,* apareció en 1944.

Era sumamente difícil cultivar la filosofía de manera independiente, no digamos dentro de la breve tradición que se había establecido. La mayoría de los jóvenes interesados por la filosofía, al encontrar cerrados los caminos universitarios, se orientaron ha-

cia otras disciplinas. Era menester una vocación muy enérgica para no desalentarse en aquella situación.

* * *

Mientras esto ocurría en España, se desataba la segunda Guerra Mundial, entre 1939 y 1945. La tremenda sacudida, las extraordinarias pérdidas humanas, las destrucciones de ciudades, la politización que acompañó a la lucha, y que tuvo como consecuencia el fenómeno del «colaboracionismo» —antes excepcional—, todo esto dejó a Europa devastada.

El final de la guerra no fue precisamente la paz, sino la ocupación de un tercio de Europa por la Unión Soviética, la imposición de partidos únicos dictatoriales, la amenaza de una nueva guerra, probablemente nuclear, es decir, la llamada «guerra fría», la penetración de esto en los países libres del dominio soviético.

En este momento, la perturbación *intelectual* mayor correspondió a Francia. Extrañamente, hubo un abandono de casi toda la tradición, tan brillante, sin apenas resistencia. Se admitió que nada que no fuese marxista tenía interés, y como solamente una mínima fracción de la cultura francesa era marxista, se produjo una renuncia incomprensible, que ha llevado a la única decadencia francesa en toda la Edad Moderna. Ortega había dicho: «Con Voltaire a babor y Bossuet a estribor, se puede navegar.» Más difícil ha sido con la eliminación de lo más valioso e interesante.

El descenso de importancia de Alemania y Francia y, lo que es más, la escasez de obras verdadera-

mente creadoras en sus lenguas llevó a un declive rápido de su estudio y, por tanto, de su conocimiento por las generaciones más jóvenes. Esto significó una pérdida inmensa para el conocimiento de la filosofía: aun en el caso de que la producción reciente de Alemania y Francia no tuviese demasiado interés, es evidente que el torso de la filosofía desde el siglo XVII se había escrito en sus dos lenguas, y amenazaba con quedar enajenado.

Por motivos ajenos a la filosofía, la importancia de los Estados Unidos resultó justificadamente enorme, y esto llevó a un predominio de la lengua inglesa. Esto condujo a su vez a una difusión mayor de la filosofía británica, particularmente la analítica, y del empirismo lógico, estimulado también por muchos austriacos exiliados en los Estados Unidos, lo que modificó la situación de la filosofía en este país, cuya tradición no era especialmente británica, sino más bien alemana y francesa.

En pocos años, y por causas que nada tenían que ver con la filosofía, su situación había cambiado decisivamente. Si se examinan las bibliografías, se comprobará el crecimiento vertiginoso de lo marxista, neoescolástico y analítico o empirista, sin comparación posible con lo que sucedía antes de la irrupción de los movimientos políticos de que he hablado. Y es curioso que en tres artículos publicados entre 1934 y 1936, es decir, cuando yo tenía entre veinte y veintidós años, había advertido los peligros del escolasticismo, el empirismo y el marxismo, con este orden. Pueden verse en el libro *San Anselmo y el insensato.* La vocación filosófica, fácil y prometedora al comenzar el decenio de 1930, quedó puesta a prueba, como pocas veces, en los años siguientes.

En el momento en que me acerqué a la filosofía y empecé a penetrar en ella, existía ese entusiasmo a que me he referido antes. Los nuevos métodos habían significado, de varias maneras, una aproximación de la filosofía a la vida humana. Se había descubierto, desde diversas perspectivas, su mutua pertenencia. Y esto empezaba a originar una visión de la filosofía y de su importancia humana, que acaso nunca había existido antes y que hoy parece enteramente inverosímil.

Heidegger, en su escrito *Was ist Metaphysik?* (1929, reimpreso con adiciones hasta 1949), había encontrado un texto de Platón (*Fedro* 279a) que le parecía la expresión más ilustre y certera de su pensamiento. Dice Platón, por boca de Sócrates que habla al joven Fedro: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ (*phýsei gár, ô phíle, énesti tis philosophía tê toû andròs dianoía*). Heidegger traduce esta frase como sigue: *Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren.*

Zubiri, que tradujo *¿Qué es metafísica?* en el número 6 de *Cruz y Raya* (1933), dice a su vez: «Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar.» Esta expresión es todavía más enérgica que la de Heidegger. Se comprende el entusiasmo ante esta admirable anticipación platónica.

Unicamente, no es eso precisamente lo que Platón dice. Sócrates está hablando del gran orador Isócrates. No dice nada *del hombre* (hubiese dicho *anthrópou*), sino de *este hombre* (literalmente, de este varón, *andròs*), es decir, de Isócrates. Heidegger «solicita» el texto y lo obliga a decir más de lo que dice. Literal-

mente: «Por naturaleza, amigo, hay cierta filosofía en la mente de este hombre.»

La conciencia histórica que en aquel momento dominaba impedía aceptar esa identificación entre la existencia del hombre y el filosofar. Porque el hecho es que la filosofía apareció a fines del siglo VII a. C. o comienzos del VI, en algunos lugares muy particulares y limitados de la tierra, y que ha existido en ciertas partes del mundo y no en la mayoría de ellas, y con grandes discontinuidades.

No siempre se ha hecho filosofía. Su historia lo muestra con total evidencia; más aún, cubre una pequeña parcela del mundo, en algunos momentos. Y sin embargo, es difícil renunciar a la otra evidencia: la de que filosofía y vida humana tienen mucho que ver. Parece que la filosofía está ligada a *cierta forma* de la vida humana. Pero esto tampoco satisface enteramente, y persiste el descontento en forma de problema.

En 1954, en un breve libro titulado *Idea de la Metafísica,* me enfrenté con él y llegué a una fórmula que me parece responder a la realidad de las cosas. Una cosa es *mi vida,* realidad estricta —Ortega dice «realidad radical»—, y otra «vida humana», que es ya una interpretación, doctrina o teoría. Ahora bien, *mi* vida aparece desde luego como convivencia con «otras vidas», y por esto me descubro como *yo* frente a un *tú,* tropiezo con el carácter *disyuntivo* de la vida (ser esta *o* esta *o* esta), y esto remite a una nueva noción, «la vida», que no es una especie o género, sino *la vida de cada cual.* Resulta, pues, que *mi vida* como realidad implica una «teoría intrínseca», sin la cual no es posible, una interpretación y proyección imaginativa de sí misma como *tal* vida.

Esta es la justificación *última* de la metafísica. Si

retenemos lo que la metafísica tiene de *función vital*, encontramos que *esta* pertenece inexorable e intrínsecamente a la vida humana. La metafísica o filosofía no es sino una forma histórica concreta —no universal ni necesaria— de realizarse uno de los requisitos constitutivos de la vida humana.

* * *

Mi impresión es que, casi inmediatamente después de su momento de mayor esplendor y de mayor vigencia, la filosofía, por motivos extrínsecos, ha emprendido un camino erróneo durante la mayor parte del tiempo de mi vida adulta. Por motivos ajenos a la filosofía misma, pero no sin cierta complicidad de muchos de sus cultivadores; sin ella, no hubiera sido posible. Yo he sentido una *necesidad personal* de la filosofía, que para mí ha sido irrenunciable, fuesen las que fuesen las presiones sociales y las vigencias académicas. Este es el sentido más riguroso de lo que suelo llamar *fidelidad al futuro,* no al pasado sino a los *proyectos* no realizados, identificados con esa vida que es la propia, con esa forma concreta en que se realiza *la vida de cada cual.*

Creo que en esta actitud influyó decisivamente el hecho de que mi primer libro, *Historia de la Filosofía* (1941), publicado cuando tenía veintiséis años, me obligó a tener ante los ojos el conjunto de su panorama. Hay que añadir que lo escribí con una utilización predominante de los textos clásicos, es decir, de los libros de los grandes filósofos creadores, mucho más que de los libros escritos sobre ellos por autores recientes. Durante mis años de estudiante había conseguido las obras de los principales filósofos, casi siempre en excelentes ediciones. No se olvide que

entre 1939 y 1940, cuando compuse este libro, había una angustiosa escasez de libros. Tenía en mi casa una pequeña biblioteca de los creadores, y de ella me nutrí casi exclusivamente, lo cual explica algunos rasgos peculiares de ese libro.

Descubrí entonces una extraña afinidad entre los verdaderos filósofos, quiero decir su coincidencia *en los problemas,* aunque las soluciones puedan parecer o ser discrepantes. Al leer a cada uno e intentar comprenderlo *desde dentro,* descubría al mismo tiempo su verdad y su limitación e insuficiencia. Había que *seguir pensando* —fórmula de todo pensamiento—; al hacerlo, se encontraba uno en otro filósofo, con el cual era menester ejecutar la misma operación. Esto mostraba la coherencia interna entre ellos; con otras palabras, la existencia de una verdadera historia de la filosofía, clave del libro que escribí, su mayor originalidad.

Esto me llevó a una nueva perspectiva sobre el conjunto de la filosofía. Lejos de ser un centón de opiniones, era de una extremada coherencia; pero no era indiferente lo que tantas veces la historia olvida: la verdad. Había verdad y error en la obra de los filósofos, aun de los más grandes. En ocasiones, el error era «justificado», consecuencia de las limitaciones de la visión, pero ese error requería imperiosamente ser superado, mediante una perspectiva más adecuada.

Entonces aparecía una diferencia entre las filosofías: las *necesarias* y las que incluían una dimensión de arbitrariedad o capricho, o de embalamiento mecánico en algo verdadero, llevado más allá de los límites de la evidencia. Pero esto quería decir que los filósofos aparecían afectados por distintos grados de *autenticidad,* y esto resultaba ser lo decisivo. La histo-

ria de la filosofía adoptaba ante esta mirada un *relieve* que establecía jerarquías entre las épocas, las escuelas y los pensadores individuales, definidos, más que por el acierto, por la fidelidad a la verdad, en suma, por su veracidad.

Y, por supuesto, por la atención a los verdaderos y más hondos problemas, o la tendencia a orientarse hacia cuestiones que, sin duda interesantes, llevaban a la elusión de las preguntas decisivas, que son las que confieren su radicalidad a la filosofía. Esta consideración me hizo sentir cierta desconfianza por la filosofía inglesa desde el momento en que inició su desviación del torso múltiple de la filosofía de la Europa continental.

Una consecuencia de esta manera de ver las cosas fue la presencia constante de la noción de *circunstancialidad* en filosofía. Se filosofa en una circunstancia determinada, por ciertos motivos que obligan a hacerse algunas preguntas, aceptadas o rehuidas, según los casos. No se puede entender una filosofía de manera abstracta, prescindiendo de la situación personal e histórica del filósofo, como si fuese un mero conjunto de enunciados o tesis. La multiplicación actual de estudios «históricos» aislados, y la manera análoga de enseñar y estudiar la historia de la filosofía, llevan a la destrucción de esta y a la imposibilidad de comprender eso que se estudia aisladamente y fuera de conexión.

* * *

Parece claro al llegar a esta altura que cuando inicié mi actividad filosófica personal, que me parecía absolutamente irrenunciable, había desaparecido la «tierra prometida» que había encontrado al empezar

y se había convertido en mi meta y mi horizonte. Socialmente, tenía que vivir en el *destierro:* literalmente en mi circunstancia española, pero también dentro del panorama que, de modo creciente, iba siendo el de la filosofía dominante en toda Europa. No había más remedio que intentar construirse una pequeña isla personal, en la que pudiera uno sentirse en casa; o, si se prefiere, una mínima barquilla que permitiera salir a alta mar, con riesgo de naufragar y perderse.

Veía, y sigo viendo, con mayor inminencia, el riesgo de una decadencia intelectual. Pero no es esto lo que más me preocupa, sino que cuando esto se produce lleva consigo una decadencia de la vida misma. Es esta la que decae, la que es menos de lo que puede ser, de lo que tiene que ser. Lo más triste es que es algo innecesario, querido por algunos, aceptado dócilmente por los demás.

La única razón válida para hacer filosofía es no tener más remedio que hacerla. Pero si esa razón existe, es inexorable, bajo pena de no ser —hombre, país o época— quien se tiene que ser.

II

Cuándo es inevitable la filosofía

Discontinuidad

He insistido en que la historia de la filosofía es esencialmente discontinua, en el tiempo y en el espacio. Aparece como solamente existente en unos cuantos puntos, que a pesar de su riqueza representan muy poco si se considera el conjunto del mundo a lo largo de la historia conocida. Por tanto, lejos de dar por supuesto que hay o debe haber filosofía, hay que justificar su existencia en algunas ocasiones.

No deja de ser sorprendente que esto lo sospechara ya Aristóteles, cuando la filosofía era relativamente reciente. Dice que la sabiduría ha sido descubierta y olvidada o perdida varias veces, en inequívoca impresión de discontinuidad y, lo que es más, de inseguridad. Tenemos que considerar la filosofía como algo inseguro y no demasiado frecuente. He señalado que en unos cuantos decenios, en el espacio de mi vida y en Europa, ha experimentado una variación de extremada magnitud e importancia. ¿Qué

será si se tiene presente el conjunto de la historia humana?

Tanto Platón como Aristóteles habían señalado perspicazmente algunos de los rasgos unidos a la filosofía. Ambos ven su origen en la capacidad de asombro (*thaumázein*), de extrañarse ante la realidad. Aristóteles hace constar, desde las primeras líneas de su *Metafísica,* el deseo de saber, de tener percepciones, sobre todo visuales, porque la vista descubre muchas diferencias; es decir, tiene presente un elemento de *fruición* que hoy se tiende a olvidar demasiado; y tiene indudable conexión con la curiosidad —condición ciertamente no suficiente, pero necesaria—.

También según Aristóteles, la filosofía ha aparecido cuando algunos hombres han tenido algún *ocio* (*skholé*), cuando no han estado abrumados por las imperiosas exigencias de la vida, como sucede en condiciones muy primitivas, en que hay que luchar incesantemente para evitar los peligros, protegerse de las inclemencias y conseguir alimentos.

Es decir, no basta el funcionamiento de la vida humana en sus condiciones mínimas para que sea posible —no digamos necesaria— la filosofía. Cuál es ese funcionamiento, en qué se diferencia, por ejemplo, del de la vida animal de cualquier orden y nivel, es una cuestión del mayor interés y nada fácil, y la filosofía tendrá que planteársela en su momento; la verdad es que ese momento ha tardado increíblemente en llegar; pero tenían que suceder muchas cosas para que ello fuera posible.

Ha hecho falta, ante todo, tomar cierta distancia respecto de las cosas inmediatas. No hay nada misterioso en ello: se trata simplemente de ver el ámbito en que están esas cosas, y descubrir que no coincide con ellas. Esa visión abarcadora, ese recorrido del

horizonte, supone cierta estabilidad, una dosis de libertad respecto de las presiones cotidianas, y ese es el sentido primario del ocio.

El hombre está siempre en una *instalación* desde la cual se proyecta *vectorialmente* y de manera proyectiva, pero una cosa es estar «instalado» y otra tomar posesión, siquiera sumaria, de esa instalación, que es múltiple y está integrada por muy diversas dimensiones. La vida humana consiste muy principalmente en el *análisis* de esas instalaciones que la constituyen, pero esto va mucho más allá de la vivencia inmediata de esas instalaciones, en las cuales se está pero en principio sin saberlo. Conviene recordar cuánto tiempo ha invertido el hombre en encontrarse conceptualmente con las realidades más decisivas; el ejemplo máximo es el de la *vida* en el sentido riguroso de vida humana o vida personal, que apenas hace unos decenios ha ingresado en el horizonte intelectual de la humanidad.

En la medida en que la instalación es *mental* o intelectual —y en una u otra dosis la humana siempre lo es—, hay que preguntarse cuáles son sus caracteres y su origen. La primera es la lengua, que proporciona una interpretación originaria de la realidad: la manera de hablar y oír, de entender, el carácter de los sonidos y sus posibilidades de distinción y diferenciación —recuérdese la afirmación de Aristóteles de que la vista muestra muchas diferencias—, el léxico y su manera de aislar o relacionar los ingredientes de lo real, y por tanto de establecer una articulación de lo que hay, las estructuras sintácticas que hacen posibles —o impiden— las conexiones, las distinciones de géneros, números, tiempos, modos. La idea, tan frecuente entre lingüistas, de que las lenguas son equivalentes y cualquier cosa es posible en cualquie-

ra de ellas, me parece injustificada e irresponsable, y por supuesto incapaz de comprobación empírica, plano en que suelen situarse esos lingüistas.

Merece alguna reflexión el hecho de que la filosofía se ha realizado en un número muy limitado de lenguas. De modo original y creador, en poquísimas; algunas más han sido capaces de recibirla, es decir, de *repensarla,* y hay que ver qué ha acontecido a la filosofía con esos trasvases históricos.

* * *

Como la lengua tiene carácter histórico y social, esto quiere decir que la instalación, en cuanto es mental, está ligada a una sociedad determinada y a una fase de ella. Consiste, por lo pronto y necesariamente, en un sistema de *vigencias* sociales, principalmente de creencias, de las que probablemente no se tiene ni idea.

Normalmente, el hombre sabe muchas cosas, aun el más primitivo. No se parte de la ignorancia, sino de multitud de saberes; la idea, tan dominante hace cosa de un siglo, de la filosofía como un saber «sin supuestos» no tiene el menor sentido. Toda vida humana se mueve entre certidumbres —sin ellas no sería posible—. Respecto de algunas cosas no la tiene, y se busca de una manera o de otra, por cierto de muchas maneras. En algunas ocasiones, más que una falta de certidumbre hay una pugna o conflicto entre algunas de ellas, lo que obliga a buscar una superior y que pueda restablecer la seguridad. Finalmente, puede suceder que la certidumbre global en que se vivía se vuelva problemática, se produzca una crisis del sistema *vital* —no necesariamente intelectual— de las creencias.

Entonces surge una nueva necesidad, de otro orden, la de otra claridad, que permita saber a qué atenerse. Esta es la situación en que puede parecer necesaria la filosofía. Pero ello no basta. Hace falta que sea *posible,* lo cual exige un repertorio de condiciones nada fáciles de hallar y que a lo largo de la historia rara vez se han dado juntas. Esto basta ya para explicar la inevitable discontinuidad de la filosofía. Sería inverosímil que hubiese acompañado al hombre a lo largo de sus diversos caminos en la historia.

Las condiciones

Los griegos, y muy especialmente Platón, vislumbraron la extraña relación entre certidumbre e incertidumbre en el origen de la filosofía. Cuando Platón, en el *Banquete,* niega que el Amor sea un dios, lo aproxima al filósofo. Uno y otro son, dice, un *metaxý,* un intermedio. El ignorante no filosofa, porque no se da cuenta de que no sabe; el sabio tampoco, porque sabe ya. El filósofo, que posee muy diversas certezas, a última hora no sabe a qué atenerse, no tiene la radical y que le sería necesaria, y por eso la busca. La ciencia buscada *(zetouméne epistéme)* es el nombre más atractivo e incitante que Aristóteles da a la metafísica.

Pero no basta con la necesidad de saber a qué atenerse para que se haga filosofía. Se puede esperar que el fondo latente de lo real se revele y haga manifiesto. Los oráculos griegos, sobre todo la noción de la *moîra,* de la que me ocupé con gran insistencia en la *Introducción a la Filosofía* (1947), han sido durante largo tiempo, y dentro de la cultura griega, las formas *pasivas* de acceso a la verdadera realidad que se

oculta tras las apariencias y permite una orientación para la vida.

La filosofía resultará posible cuando se dé un decisivo paso adelante: cuando se sustituya el camino que va de lo latente a lo patente —y que no está en la mano del hombre— por el otro, que va de lo manifiesto y visible a lo que tras ello se esconde. Es el *método,* el camino por el cual el hombre mismo puede forzar a la realidad a *descubrirse,* en lugar de esperar pasivamente a que se revele. Por eso rodeó a la filosofía un aura de impiedad, una impresión de audacia, algo nuevo y durante mucho tiempo sospechoso, acaso siempre, tantas veces a lo largo de la historia.

La visión *(noûs)* y la razón *(lógos)* van a ser los instrumentos que van a permitir al hombre griego iniciar ese audaz y peligrosa operación. La primera consecuencia será el descubrimiento de ciertas estructuras de lo real, respuestas extraídas mediante las preguntas con que se enfrenta la filosofía. ¿Qué es?, ¿Qué es «de verdad» o «en el fondo»?, finalmente ¿Qué es *todo* esto?, van a ser las preguntas nunca antes formuladas y que encontramos en el nacimiento de la filosofía.

Toda una serie de respuestas escalonarán su infancia y primera juventud, con posibles pérdidas y olvidos —Heidegger creía, a mi juicio con bastante exageración y no poca violencia, que desde muy pronto, desde los presocráticos—. La idea de *phýsis* o naturaleza, la de *arkhé* o principio, la fundamental de *consistencia,* que llevará al concepto de *ón* o ente, luego los de *eîdos* o *idéa,* finalmente los de *ousía* o sustancia y de esencia *(tò ti ên eînai)* se van sucediendo o coexisten en los comienzos de la filosofía. La gran mayoría de estos conceptos perduran durante siglos, hasta

hoy, y han llegado a formar parte del contenido de la filosofía, sobre el cual esta vuelve desde distintos puntos de vista, que implican transformaciones de esos conceptos.

Por debajo de todas las diferencias, el rasgo constitutivo de la filosofía es su *radicalidad*. Precisamente *consiste* en hacerse las preguntas radicales e intentar buscarles respuesta justificada. Que esta sea posible o no, es cuestión secundaria. Pero si la filosofía renuncia a esas preguntas, automáticamente deja de ser filosofía, lo que le ha ocurrido no pocas veces. Por eso es esencial la *necesidad* de saber a qué atenerse y la *creencia* —repárese bien en ello— de que en principio es posible y puede estar en la mano del hombre. Si la filosofía se realiza en efecto, no podrá fundarse en ninguna creencia, y consistirá, por el contrario, en *dar razón* de sus contenidos. Esto es lo que me llevó hace ya un cuarto de siglo a definirla como *la visión responsable*.

La inevitabilidad

La crisis de un sistema de creencias es frecuente y conduce a una situación de desorientación. A ello responden los mayores descensos del nivel de humanidad de las sociedades. Si no existen las condiciones que he intentado precisar, la quiebra credencial no lleva a la filosofía, y esto es lo que sucedido en casi todo el mundo y en la mayor parte de la historia. Rara vez se ha preguntado en serio por esos descensos —lentos o bruscos— del nivel humano; casi siempre se los atribuye a causas externas, cósmicas o sociales; creo que la causa principal es el fracaso o insuficiencia del sistema de creencias, lo que hace

precaria la instalación, imposible en casos extremos.

Cuando se dan las condiciones requeridas, se intenta superar la crisis credencial mediante un recurso a *ideas* referentes a las cuestiones radicales, aquellas respecto a las cuales es necesaria una certidumbre que permita la incardinación, el restablecimiento de la instalación y, por tanto, la proyección hacia el futuro.

Aparte del comienzo mismo de la filosofía, tal como podemos inferirlo del examen de los fragmentos de los presocráticos, esto aparece con plena claridad y del modo más explícito en Platón, sobre todo en la Carta VII, que analicé hace muchos años en *Biografía de la Filosofía.*

Pero, una vez existente la filosofía, quiero decir en las sociedades en que ha alcanzado realidad *social,* hay que contar con un factor adverso: la inercia. Se hace filosofía porque «está ahí», porque tiene un puesto en la sociedad, porque hay un sistema que funciona automáticamente, una serie de huecos que piden llenarse de una manera o de otra. Escuelas, Universidades, instituciones de todo tipo, publicaciones de libros, revistas, periódicos, en tiempos recientes congresos, asociaciones. Es muy frecuente que falte incluso la curiosidad y el placer intelectual. Por supuesto no existe la necesidad; ni siquiera la autenticidad en el ejercicio del quehacer filosófico. En nuestra época, el volumen social de lo que se llama filosofía es probablemente mayor que nunca, incomparablemente mayor que su contenido auténtico, que solo existe cuando no hay más remedio que hacer filosofía.

Este fin de siglo se parece en bastantes cosas, extrañamente, al final del XIX —es el fenómeno del arcaísmo, que me preocupa hace ya bastante tiem-

po—. Hace algo más de cien años proliferó lo que se llamaba en Alemania *Kathederphilosophie,* hecha por y para los profesores universitarios, que gozaban de un prestigio social paralelo al del *homme de lettres* francés. Ahora, con el inmenso crecimiento de las Universidades y la multiplicación de los profesores, acompañados de revistas especializadas, editoriales y actividades colectivas, esta «socialización» de la filosofía se ha intensificado increíblemente, con la diferencia respecto del siglo pasado de la creciente «especialización» y de la infrecuencia del tipo de *Gelehrter* poco creador e inspirado, pero de formación extremadamente sólida y escrupulosa. Este hecho ha tenido, entre otras consecuencias, la falta de interés del hombre no profesional por lo que circula con el nombre de filosofía, con lo cual se ha invertido rigurosamente la situación que se había iniciado hace unos setenta años.

* * *

Todo esto hace improbable la necesidad de la filosofía. Para la mayoría de las gentes de nuestro tiempo, esa expresión, «necesidad de la filosofía», no tiene sentido. Pero no se trata de deplorarlo; no es buena actitud filosófica suponer que la filosofía debe interesar; hay que admitir que los que le vuelven la espalda puedan tener razón. Si la filosofía ha de existir, tiene que justificarse; por lo pronto, su existencia; no digamos su necesidad, si la hay.

Ante todo, hay que distinguir entre dos formas de necesidad, que no coinciden forzosamente: una, la que afecta en algunos momentos a algunas sociedades; uniendo ambos elementos, podemos decir a las *situaciones históricas;* la otra, la que se refiere a las per-

sonas singulares, sea cualquiera la situación en que viven.

Hemos visto cómo no hay ni siquiera posibilidad de filosofía en sociedades primitivas, oprimidas por la dureza de las circunstancias, que no permiten la toma de posición frente al conjunto de la realidad, en un distanciamiento que dilata la perspectiva y deja holgura para *mirar* y —al menos en principio— *no hacer nada.* Tampoco existe la necesidad filosófica en sociedades muy estables, regidas por compactos sistemas de creencias arraigadas y que regulan la vida, encauzada por ellas y con escaso margen de inquietud y problematicidad. Por último, no es fácil que se dé esa necesidad en sociedades *jóvenes,* aunque estén muy desarrolladas y gocen de refinamientos, cuando predomina en ellas el impulso hacia la acción, empezando por la construcción de ellas mismas.

Esto se aplica a América, por lo menos en el pasado reciente. Hace unos treinta y cinco años señalé que los Estados Unidos todavía no necesitaban de verdad y con radicalidad la filosofía, pero que esto iba a acontecer bastante pronto; y expresé mi temor de que cuando llegara ese momento la encontraran *suplantada.*

La filosofía puede ser necesaria en situaciones históricas en que se *viene* de una sólida vigencia de creencias, que se ha perdido o ha resultado insuficiente; no es, pues, un fenómeno primario, y requiere una historia bastante compleja a la espalda, una pluralidad de experiencias que no se contenta con simplificaciones o soluciones meramente verbales. Pero hace falta algo más: la conciencia de inseguridad, la impresión de naufragio, que *puede faltar;* finalmente, la apetencia de verdad, con la que tampo-

co se puede contar, y la confianza en ese instrumento humano llamado razón, cuya mera existencia no es siempre evidente, por extraño que parezca. Como se ve, no son pocos los requisitos para que la filosofía sea necesaria en una situación histórica, y esto explica a su vez su discontinuidad.

En cuanto a la necesidad *personal,* que puede darse individualmente en situaciones en que la filosofía carece socialmente de ella, sus requisitos pueden resumirse en dos: *desorientación radical* y *creencia* en las posibilidades de la *razón,* es decir, en la capacidad de aprehender la realidad en sus conexiones efectivas y recomponer la figura de un mundo que se ha hecho ajeno y que podría volver a ser habitable.

Por eso es posible que surja la vocación filosófica en muy diversas situaciones, incluso en aquellas en que no es probable que alcance la menor vigencia. Y por el mismo motivo es frecuente que esa necesidad falte en innumerables cultivadores de la filosofía, que carecen de uno de los dos requisitos o acaso de ambos a la vez.

* * *

Cuando la filosofía brota de una íntima necesidad, cuando es —personal o colectivamente— *inevitable,* lleva, para los que no son filósofos —y la inmensa mayoría de los hombres no pueden ni tienen por qué serlo— a la restauración de un sistema de creencias vivaces, capaces de orientar eficazmente la vida. Pero cuando las creencias proceden de una verdadera filosofía, se diferencian de otras en que son *justificadas,* y pueden descubrir, si es menester, sus raíces responsables. No es esto normal en su función ordinaria y universal; pero lo decisivo es que,

en caso de necesidad, pueden ser *puestas a prueba*. Una consideración de la historia desde esta perspectiva mostraría una figura nueva de ella, dotada de un sorprendente grado de inteligibilidad.

Se trata de la recuperación de la *verdad de la vida*. Las vidas individuales y las formas de la vida colectiva tienen muy diversos grados de verdad. Las épocas apacibles, bien instaladas, poco agitadas, sin grandes sucesos, que pueden parecer menos interesantes, acaso desdeñables, suelen tener una alta dosis de verdad, que frecuentemente falta en otras agitadas y que parecen estar llenas de acontecimientos y de ideas.

Pero hay que distinguir dos formas de verdad: la verdad en que *se está* y la verdad a que *se llega* —y esta es la propia de la filosofía—. Y hay que advertir que la primera de estas formas no es posible más que cuando efectivamente se está en ella; quiero decir que de nada sirve fingirlo. Cuando esa instalación previa y recibida se ha perdido, no hay más que dos posibilidades: una, llegar de nuevo a la verdad; la otra, permanecer fuera de ella, vivir lejos de su ámbito, acaso contra ella.

Lo que está claro es que no se trata de tal o cual verdad particular, porque el hombre posee siempre multitud de ellas, entreveradas con errores, sino de lo que he llamado la verdad de la vida, que mide sus grados de realidad. Y esto nos remite a la evidencia de la implicación entre *verdad* y *vida;* acaso sea esto la forma más modesta y más justa de la creencia de que la filosofía se sigue forzosamente de la condición humana. Y queda en pie que la filosofía, para serlo verdaderamente, ha de ser *inevitable*.

III
La imagen del mundo

Tres fases

En los últimos meses de 1945, apenas terminada la Guerra Mundial, escribí un largo capítulo, titulado «Esquema de nuestra situación», del cual salía el libro entero *Introducción a la Filosofía,* que se publicó en enero de 1947. Lo que podía llamarse «experiencia» reciente, en España, en Europa entera y en casi todo el mundo, era atroz. Pero en el análisis que intenté hacer entraban los rasgos fundamentales de la vida humana en la primera mitad de este siglo y sobre todo las posibilidades; por eso, el cuadro en su conjunto, lleno de sombras y riesgos, era en su balance final esperanzado; sobre todo, porque contaba con lo que no se puede nunca olvidar: la libertad.

Es cierto que el capítulo siguiente, consagrado íntegramente a «La función vital de la verdad», señalaba, con honda preocupación que no excluía la esperanza, cuatro posibles relaciones del hombre con la verdad: vivir *en el ámbito de la verdad, en el horizonte de la*

verdad, al margen de la verdad y finalmente *contra la verdad.* Esta última forma, más aterradora que las situaciones melodramáticas, había dominado la época que terminaba, pero su peligro no me parecía excluido; y se unían estas posibilidades a la existencia inexorable de la libertad, quedaba un margen de inseguridad que pertenece a toda época.

Un cuarto de siglo más tarde volví a hacer un análisis de la situación general del mundo, en un escrito titulado «¿El peor de los mundos posibles? Examen de un cuarto de siglo: 1945-1970». No se olvide que era la época de la quejumbre, cuando se criticaba todo, se declaraba que el mundo encerraba todos los males imaginables, los definidores de los jóvenes persuadían a estos de que no tenían derecho a la alegría, porque las «estructuras» eran malas.

Traté de mostrar que el cuarto de siglo que empezó con las bombas atómicas y terminó con la llegada del hombre a la Luna había sido en conjunto muy superior a la época anterior, aunque en su decenio final algunos habían decidido que todo era un desastre y que nada merecía conservarse. Una simple comparación de la situación mundial al comienzo y al final de ese periodo mostraba el apenas creíble avance, en todos los órdenes, y la fabulosa dilatación de las posibilidades humanas —entre las cuales, por supuesto, había que incluir los riesgos y la capacidad de su destrucción—.

He insinuado antes que muchos de los factores negativos que hoy son evidentes se inician hacia 1960, lo cual indicaría que la fase realmente positiva y creadora habría correspondido al tiempo de una generación, y que la siguiente encerraba ya síntomas alarmantes.

Cuando ahora escribo estamos en una tercera fase,

bastante distinta. Creo que el esquema de 1945 sigue siendo válido en sus rasgos generales, que los motivos de esperanza señalados en 1970 no han desaparecido —sobre todo, no tienen por qué desaparecer, pero hay que contar siempre con la libertad—. Pero es evidente que han sucedido muchas cosas importantes y ha variado sensiblemente la configuración del mundo; y más todavía lo que se piensa de él, que es un poderoso ingrediente de su realidad.

Las innovaciones de la realidad

El mundo había sido primariamente «natural» durante casi toda su historia. La mano del hombre, mediante el «arte» o técnica, modificaba algunas cosas, que eran «artificiales» o «artefactos». Por otra parte, la religión había introducido la noción de lo sobrenatural. Prescindiendo de esto, y en cuanto a las realidades físicas, la técnica se limitaba a modificar lo natural, especialmente, como veía Aristóteles, «informando», dando forma a las «materias» naturales. Una estatua podía ser de mármol o bronce, una mesa, de madera, un vestido, de lana. Ya advertí en 1945 que había empezado algo nuevo: las *materias artificiales,* aleaciones hechas para ciertos fines, tejidos sintéticos, materiales derivados del petróleo con los que se hacen muebles, utensilios, etc.

La utilización, a comienzos del siglo XIX, de energías que no eran «directas» —la fuerza humana o animal, el agua, el viento— alteró la situación; pero todavía las máquinas de vapor eran fácilmente comprensibles y mantenían un claro vínculo con lo natural. El paso decisivo fue la electrificación del mundo, hace poco más de un siglo. La electricidad

era algo difícilmente comprensible para los que la usaban; su origen estaba en realidades físicas ajenas a la percepción normal, con un elemento de misterio. A la vez, y rápidamente, la electrificación fue universal, hasta el punto de que vivimos en un mundo que depende de la electricidad y sin ella simplemente no funciona. El origen remotamente natural de ello no impide que introduzca una dimensión que de hecho resulta *incomprensible* y que desde entonces va a ser un ingrediente del mundo.

Se van generalizando las comunicaciones técnicas. Se viaja en tren, barco de vapor, luego, crecientemente, en automóvil, finalmente en avión. Se telegrafía, se habla por teléfono, se usa constantemente la radio, luego la televisión. Se introducen las técnicas electrónicas, desde los «mandos a distancia» que abren o cierran puertas y accionan aparatos hasta los elementales y populares que calculan y están en todas las manos. Casi nadie tiene ni la menor idea de cómo todo esto funciona, por ejemplo de cómo en un segundo se puede obtener la raíz de un número, apenas posible por procedimientos matemáticos normales. Esto quiere decir algo muy grave y en lo que rara vez se piensa: el hombre de nuestro tiempo ejecuta constantemente operaciones *sin inteligibilidad*. Es decir, se vive con una extrañísima *renuncia a entender*, confiando en el éxito, en la eficacia, sin preocuparse de más, sin sentir siquiera curiosidad por comprender cómo pasa todo lo que se utiliza a diario.

La culminación de todo esto es la difusión del computador u ordenador, que ha hecho posibles cosas impensables, que es además un juguete en manos de los niños, que rebasa la capacidad de comprensión de los que lo usan, con mínimas excepciones, y en el cual se deposita una confianza ilimitada. En un

breve libro, *Cara y cruz de la Electrónica,* intenté mostrar hace algunos años los maravillosos efectos y los graves peligros que proceden de esta nueva situación, tanto desde el punto de vista del conocimiento como de la libertad.

Se trata de una técnica que *arrebata* al hombre, no que es usada por él. La ciencia de nuestro tiempo no es popular, ni puede serlo. Ya no existe un *modelo mental* accesible, que llegó hasta comienzos de este siglo —piénsese en el átomo de Bohr o la genética procedente de Mendel—; hay una *creencia* automática en la ciencia, fundada en su eficacia y en un principio de «autoridad» según el cual es demostrable o comprobable, aunque el hombre particular no pueda tener ni el más remoto acceso a esas comprobaciones. Y esa autoridad que se reconoce al hombre de ciencia no se concede, por supuesto, al filósofo, al teólogo, al historiador.

Creo que la consecuencia más inquietante de esta situación, enteramente nueva, agudizada en los últimos decenios, es que *el hombre deja de hacerse preguntas.* No porque esté «seguro», sino por una curiosa y extrañísima *omisión.* El núcleo de la actitud que se va imponiendo y generalizando es que no se ve como *persona* responsable, con dudas, problemas, fines, deberes. Ha aumentado inverosímilmente el número de los contenidos habituales, que parecían consustanciales con la condición humana, que simplemente *no tienen sentido* para la mayoría de nuestros contemporáneos, especialmente si son jóvenes o están en su primera madurez.

Si esto se toma en serio, se ve que el mundo es sumamente distinto del que existía hace pocos años, y que no se ha pensado esa diferencia. Se aplican los conceptos que eran válidos hace veinte o treinta

años, y se advierte confusamente un desajuste que no se investiga ni aclara. Naturalmente, ese cambio del mundo es primero una variación de la circunstancia inmediata, que produce en segundo lugar una transformación del hombre mismo, es decir, de la forma de la vida.

Se podría caracterizar nuestra época, en las sociedades «desarrolladas», como la invasión de las cosas. Todas las casas están llenas de objetos, principalmente aparatos, hasta hace poco tiempo inexistentes. Y esa invasión de las cosas no es solo física, sino también *mental:* no se cuenta con lo que no son «cosas», no se reconoce su realidad. He señalado hace tiempo que en las grandes enciclopedias recientes no hay un artículo «amor», ni «felicidad», ni «vida» (más que biológica). Lo que no son cosas no tiene carta de ciudadanía.

La forma de la vida

La tendencia dominante es la eliminación de todo lo que no es *cosa,* en el pensamiento y, por consiguiente, en la conducta, en la manera de vivir. Repárese en que la gran adquisición filosófica de comienzos de este siglo había sido la reivindicación de los modos de realidad en su diversidad y en sus formas de presencia; esto condujo al descubrimiento de la fenomenología, de los objetos ideales, desde los matemáticos hasta las especies y géneros, y los valores, definidos por su «irrealidad». Al mismo tiempo, Bergson, en otra dirección, llevó a cabo una nueva dilatación del mundo, con particular insistencia en el tiempo como duración. Estamos en la inversión del movimiento enriquecedor que comenzó hace un

siglo, en una fase de extraña regresión, que he llamado con insistencia *arcaísmo*.

Una de las consecuencias de mayor alcance —y mayor difusión— ha sido la sustantivación del *sexo*. Los fundamentos de ello proceden ya de la mentalidad naturalista de Freud, que sin embargo conservaba raíces «narrativas» en el interés por los sueños y la técnica psicoanalítica. Posteriormente se ha desligado el sexo de la procreación y de todo lo personal —no se olvide que en el hombre se trata de procreación de *personas*—. Por supuesto, se lo ha aislado enteramente del amor, que por no ser «cosa» no encuentra un lugar en la mentalidad vigente. La atención se concentra en una serie de técnicas psicofísicas. La actitud ante el aborto es la más grave consecuencia de todo esto. El niño engendrado y concebido se considera una «cosa» —«un puñado de células», escribía hace poco una periodista—, un tumor que se puede extirpar y desechar. Ni siquiera el cuerpo se considera personal, puesto que se puede «decidir» sobre él, suponiendo que el feto es «parte» del cuerpo de la mujer, lo cual es falso porque la mutilación del propio cuerpo no es humanamente aceptable ni es siquiera legalmente permitida.

Muy próximo a este aspecto de la interpretación de lo real que se está abriendo camino, con un impulso decisivo en ambos casos en los tres últimos decenios, es el consumo generalizado de las *drogas*. El gran supuesto es que se puede buscar la felicidad en ellas, es decir, en cosas. Que conduzcan a la miseria, la destrucción y la muerte es el aspecto más impresionante, pero lo que me parece particularmente absurdo es creer que la felicidad, asunto personal por excelencia, puede venir de unos compuestos químicos.

Lo que está más amenazado son las relaciones personales de todo orden. No se cuenta con ellas. La mayoría de las profesiones se ejercen con un criterio técnico y económico, aparte de su significación en la vida personal. Hasta en los casos en que los progresos han sido extraordinarios, se resienten de esa deficiencia. La medicina, por ejemplo, ha alcanzado progresos que se pueden llamar gloriosos. Pero la confianza «técnica» en ella ha llevado a que toda muerte, por ser en principio «evitable», parezca «violenta». Apenas ninguna se considera natural; de nadie se dice, a ninguna edad, «murió de su muerte», como bellamente dice Bernal Díaz del Castillo.

Y cuando, a pesar de todo, se impone la conciencia de la vulnerabilidad, de la posibilidad de epidemias incontenibles, como las antiguas pestes que se creyeron cosa del pasado, por ejemplo, en el último decenio, el sida, ¿cuál es la reacción? Puramente técnica (busca de vacunas, uso de preservativos), nunca personal (modificación de las conductas, a pesar de que la relación con ellas se impone con evidencia). Ni siquiera como consejo se piensa en ello.

El mundo de las cosas está estrechamente ligado a su dominio mediante la técnica. Es esta una dimensión esencial humana, un ingrediente de lo que llamo la estructura empírica. Pero precisamente esto es lo que permite escapar a la servidumbre de la naturaleza, hacer que el hombre no sea propiamente natural, en todo caso con una naturaleza en expansión, que permite humanizar y personalizar el mundo.

Al recaer en las cosas, al subordinar lo personal a ellas, se invierte el proceso de la historia entera, y queda el afán de *poder*. No el poder que podríamos llamar «transitivo», el poder hacer ciertas cosas que se quieren, que son el contenido de los proyectos

personales, sino el poder por sí mismo. No es un azar que los totalitarismos hayan nacido en nuestro tiempo, y nunca antes, porque los despotismos y las tiranías de otros tiempos eran algo completamente distinto. Coetáneos con la aceptación del aborto y la difusión del uso de la droga, los diversos *terrorismos* organizados son un signo del tiempo. El poder, cuando se busca por sí mismo y no se justifica por los proyectos valiosos, culmina en *poder matar*. Ni siquiera se puede preguntar para qué, porque por lo general no se podría encontrar respuesta. Lo que a lo largo de la historia ha existido como excepción anormal, infrecuentísima si se hacen las cuentas, ha adquirido esa frecuencia que es consecuencia de una mentalidad que se ha abierto camino y ha adquirido cierta vigencia. Lo que me parece decisivo es que las cosas más graves que amenazan al hombre de nuestro tiempo son *socialmente toleradas*, solo tibia y tímidamente rechazadas.

Sin llegar a estos extremos, piénsese en los caracteres dominantes en la política en gran parte del mundo, sin exceptuar los países que lo han dirigido y en buena proporción creado sus fundamentos intelectuales. Apenas se apela a lo personal; se manejan perpetuamente *estadísticas* —siempre de cosas—, que parecen el mayor argumento. Se busca la justificación en la prosperidad económica o en la seguridad mecánica o en la nivelación como homogeneización y eliminación de la diversidad. Las regulaciones se multiplican. Hace mucho tiempo que la retórica dejó su puesto a la propaganda como instrumento de la política.

El hombre actual está asediado por incesantes noticias, sin tiempo ni holgura para reaccionar personalmente a ellas. Se le ofrecen imágenes, que acaban

por adquirir un aire de ficción y no se toman en serio, con lo que se atenúa o disipa su frecuente horror. Se disparan consignas, fórmulas de publicidad, no inteligibles, por supuesto sin el menor intento de prueba o justificación. El placer de las multitudes se consigue con los concursos de televisión y el deporte, no practicado, sino como espectáculo, que ocupa cuantitativamente el primer puesto en el mundo, por increíble que parezca. Ambas cosas están asociadas al *poder:* se trata de competir, de «ganar», son formas de introducción del partidismo en lo que parece ser el ocio, la diversión, el placer, sucedáneo de la problemática felicidad.

La consecuencia inevitable es la atomización de la vida, la pérdida de sus formas, el aturdimiento. Una desorientación acaso más profunda que ninguna otra, porque el hombre que la padece *no sabe que está desorientado.* Se deja llevar, y ni siquiera se da cuenta de que está perdido.

¿Es esto verdad?

Creo que cuanto acabo de escribir en este capítulo es rigurosamente comprobable. Se lo podría documentar de manera rebosante y hasta en sus menores detalles. Evidentemente *es así.* Y sin embargo algo en lo más profundo nos hace pensar que *no es posible,* que va contra la condición misma de la vida humana.

Si se leen los periódicos, se escuchan las emisoras de radio, se contempla la televisión, se siguen las declaraciones y discusiones de la mayoría de los políticos, se lee lo que dicen muchos escritores que gozan de difusión y prestigio automático, lo que he dicho en las páginas anteriores parece una descripción fiel de la realidad.

Pero si se sale a la calle, se mezcla uno entre las gentes que van a sus quehaceres, se habla con personas individuales, se tiene la impresión de que esa imagen anterior es una pesadilla, desmentida por la vida cotidiana.

Habría que distinguir de generaciones. Los fenómenos que he tratado de presentar son *recientes:* precisamente los he contrastado con las imágenes que encontré en 1945 y en 1970. Las personas que han vivido en esas fechas —con una diferencia importante—, que se habían formado ya en una u otra época, han hecho la experiencia de la vida con otras formas. Ya se anunciaban, sobre todo en la segunda, algunos símtomas de lo que ha sucedido después, pero no eran dominantes, y el torso de la vida tenía otra configuración.

Las cosas son distintas para los que en torno a 1970 eran muy jóvenes y los que lo han sido después. Paradójicamente, la situación es más aguda entre los que estrenaron la vida histórica hace veinticinco años que entre los actualmente muy jóvenes.

Normalmente, salvo excepciones individuales, los hombres han hecho su vida siguiendo el cauce de los usos y creencias dominantes, de los cuales recibían su sentido general. En cada caso, el hombre, y en forma siempre distinta la mujer, modificaba ese esquema, introduciendo variaciones personales. Pero contaban con una interpretación general del sentido de la vida, de la configuración de las trayectorias, de lo estimable y lo rechazable, de las diversas formas de relación entre personas, de los vínculos entre ellas o con el conjunto, por ejemplo el país, con normas válidas de *decencia,* con frecuencia violadas por acciones indebidas, pero que se consideraban *excepciones.*

Esto se conserva en gran parte de las poblaciones actuales, de este año 1992 en que estoy escribiendo. Sigue siendo verdad para muchos, principalmente para los que han alcanzado la madurez. En cuanto a los más jóvenes, han estado y están expuestos a las variaciones que he enumerado. Hay que distinguir —aparte de las condiciones individuales, siempre decisivas, de la libertad que es condición ineludible— entre los que han recibido la experiencia de los instalados en las formas anteriores y los que se han formado plenamente en el mundo más reciente. Por extraño que parezca, los hijos de personas que habían hecho la experiencia de la primera fase del mundo, o han recibido el influjo de ese nivel de edad, tienen más defensas y poseen una configuración más sólida de la vida. Esto explica el hecho paradójico de que los realmente muy jóvenes están menos afectados por la descomposición de la figura del mundo.

Pero el poder de los medios de comunicación y de las organizaciones es tal, que parece sumamente difícil que se escape a las deformaciones que he mostrado, y muy en especial a la despersonalización, a lo que he llamado la invasión de las cosas. La realidad de las innovaciones de estos decenios es inmensa; la bondad de muchas de ellas las hace absolutamente irrenunciables. Por supuesto no se puede volver atrás, en ningún sentido —es lo que se está haciendo en muchos aspectos, con pretexto de «progresismo», y es lo que llamo *arcaísmo*—. Lo que no se puede aceptar es que se deslicen falsedades y, todavía menos, que se mutile la realidad en lo que tiene de más valioso e interesante, en suma, de más real.

La única defensa posible es la verdad, tan abandonada, que tan poco interesa. Y su instrumento olvi-

dado, casi herrumbroso, es la razón. Acaso se empiece a entender por qué había que decir estas cosas en un libro de filosofía. Quién sabe si tendrá que decir en ello alguna palabra.

IV
Alteridad y presencia de las filosofías anteriores

Las cosas en la vida

Frente a las cosas como tales no hace falta filosofía. Cuando el hombre trata con ellas sin más —ya veremos los límites y problemas que esta expresión plantea—, no tiene que hacer filosofía y esto explica su relativa infrecuencia y discontinuidad en la historia humana. Lo primario y decisivo es la *acción,* que por ser humana tiene siempre un carácter intelectivo, y que lleva consigo una solución de los problemas. Cuando estos rebasan el nivel de lo inmediato, cuando hay que interponer algo entre lo que hay que hacer y lo que se puede hacer, se impone una detención de la acción, un aplazamiento de ella, para dar lugar a una forma sumamente importante de pensamiento, que es el técnico. La técnica, que puede ser muy primitiva, en ciertas ocasiones alcanza un desarrollo considerable, coexistente con un primitivismo de las formas de la vida. El no ver esto ha inducido a error al interpretar muchas culturas, por

ejemplo algunas americanas precolombinas. Pero la técnica es a veces complejísima y rica, y el ejemplo más notorio es la moderna, desde el Renacimiento, y de manera asombrosamente creciente.

Para que esto último haya sido posible ha sido menester un paso más en el tratamiento de las cosas: las preguntas *teóricas* por lo que *son*. El hombre tiene que preguntarse qué son las cosas que tiene delante, las que le fallan, las que no tiene y le hacen falta. Estas preguntas por el *ser* de las cosas son el origen de la *ciencia*, que en principio es «de cosas», quiero decir que permanece en su ámbito, como la técnica, aunque presenta un carácter bastante extraño y de largas consecuencias: puede ser «desinteresada», no proponerse hacer nada. La asociación entre el propósito técnico y la pregunta científica dará lugar a la técnica de nuestro tiempo, de fabuloso alcance y que en algún sentido parece ilimitada.

La atención exclusiva a las cosas —en la medida en que esto es posible —no deja lugar a la filosofía. La situación antes descrita de *invasión de las cosas* puede explicar que la filosofía haya sido «desalojada» en nuestra época. Pero podría pensarse que las cosas hayan sucedido al revés: que la ausencia de la filosofía, su retracción o suplantación, haya dejado el campo libre y haya hecho posible esa invasión de las cosas; porque no se trata primariamente de las cosas mismas, de su existencia y su presencia en nuestro tiempo, sino de su preponderancia *mental*, de que el hombre, para decirlo con una frase coloquial, «no piense más que en cosas».

Para no cometer un error, al lado de la evidente discontinuidad de la filosofía hay que poner su *permanencia*. Desde que en las ciudades jónicas se empezó a hacer filosofía, nunca ha dejado de existir. En

diversos lugares, con distintos métodos, con extinciones en un ámbito para reaparecer en otro, en el de los países occidentales, es decir, de los que han recibido el germen helénico originario, siempre ha habido filosofía. Esto nos llevaría a pensar que en más de veinticinco siglos y en una parte considerable del mundo ha persistido una «misma» situación, que ha hecho posible, y en cierta medida necesaria, la filosofía. Es evidente que ese conjunto humano ha pasado por situaciones de enorme diversidad; por eso he escrito una «misma» situación, ya que acaso su pluralidad no conserve más que un reducido núcleo de *mismidad*. Hay que preguntarse cuál.

De hecho, inevitablemente, las cosas aparecen *en la vida*. Mi vida es el área o ámbito en que encuentro todas las cosas, e incluso a mí mismo en cuanto hombre, realidad radicada en mi vida como realidad radical. Por eso hice una restricción al hablar del presunto trato con las cosas *sin más*. Siempre hay un algo más. Lo que sucede es que no se presenta teóricamente. El cauce por el cual transcurre el vivir es normalmente social, compuesto de creencias y usos vigentes, que dan el marco de interpretación en que se alojan las certidumbres y las cuestiones parciales. El hombre vive entre cosas *reales* y a la vez *irreales*, imaginarias, proyectadas, futuras. Es decir, en su vida se encuentra con lo que las cosas, aparte de lo que por sí mismas son, tienen de realidad.

Si se encuentra en un sistema de creencias vitales suficientes, si su instalación, como ocurre en ciertas sociedades tradicionales, es adecuada, su vida transcurre con normalidad y ofrece un *sentido* que permite los proyectos individuales. Si no ocurre así, si no existen creencias lo bastante sólidas, o no componen un sistema coherente, sobreviene un estado de incer-

tidumbre o crisis. Se impone, para poder vivir, la busca de una nueva certidumbre global, lo cual quiere decir, no respecto a tales o cuales cosas concretas —se pueden poseer muchas, acaso innumerables, como en la actualidad—, sino respecto a la vida misma, a su estructura, configuración, horizonte y sentido.

Todavía no es seguro que en estas condiciones el hombre se oriente hacia la filosofía. Hace falta que tenga una *creencia* en la razón, en la posibilidad de descubrir, y no meramente recibir pasivamente, una certidumbre acerca de la vida entera, que es precisamente lo que se ha vuelto problemático, lo que en lugar de ser la gran respuesta en que se está, es la pregunta ineludible.

La alteridad

En manos de «los que primero filosofaron», como dice Aristóteles, se constituye la filosofía en el sentido que tiene dentro del mundo occidental, único del que aquí me ocupo. Quede intacta la cuestión de los motivos que han llevado a la iniciación de la actividad filosófica en otros ámbitos históricos, y por tanto si es unívoca la significación de la palabra filosofía en ellos. Es inequivocadamente griega —la palabra, sus componentes y todas las voces que han servido originariamente para su designación y que siguen presentes en todas las lenguas en que dentro de Occidente se ha cultivado—.

No es la primera vez que señalo, por otra parte, que la filosofía, en sus comienzos, produce una impresión de simplicidad y elementalidad, que importa retener y no pasar por alto. Si se compara lo que «di-

cen» los presocráticos, sin exceptuar a los más complejos, como Parménides o Heráclito, con otros textos, griegos o de otras culturas, parece «poca cosa», algo sencillo y de menor desarrollo intelectual que escritos literarios, religiosos o sapienciales. Lo que sucede es que el punto de vista de esos filósofos primeros representa una innovación; la novedad y el alcance no residen en las respuestas, que parecen —y son— bastante elementales, sino en las preguntas mismas y el horizonte hacia el cual pueden llevar.

En todo caso, una vez iniciada la filosofía por los pensadores de Jonia o de la Magna Grecia, no quedó *hecha,* sino que hubo que seguir haciéndola; es decir, persistió como *quehacer* humano, hasta hoy. Todos los demás han hecho algo distinto, por lo pronto porque la situación en que se encontraban incluía ya la existencia de la filosofía. Este puede ser el núcleo de justificación de la opinión de Heidegger según la cual después de los presocráticos la filosofía perdió su verdadera consistencia; esta opinión parece a todas luces excesiva; lo único que se puede retener es que la situación de todos los demás filósofos es otra que la de los primigenios.

Tras el momento inicial, el filósofo encuentra que hay una filosofía, pero que, por uno u otro motivo, no le basta; tiene que hacer *otra.* La suya está definida por una relación de *alteridad.* Parte de una filosofía existente, pero precisamente para apartarse de ella y buscar otra. Para hacerlo así, no se olvide, tiene que tener presente la anterior y comprobar su insuficiencia.

Hay que seguir pensando —es la condición o requisito inexcusable del pensamiento—. La filosofía que seguirá a la que podemos llamar «segunda» nace

de la insatisfacción o inadecuación de la anterior; tiene que ser nuevamente otra, y la tiene presente en relación de alteridad. Pero la que hemos llamado segunda incluía en su contenido, en su motivación y realidad, la alteridad respecto a la primera y originaria; por tanto, la nueva filosofía tropieza con la inicial, que va indisolublemente encerrada en la que directamente ha encontrado.

Y así sucesivamente. Cada filosofía —es decir, *toda* filosofía— se hace apoyada en un *sistema de alteridades* que se remonta a la originaria. Ese sistema o conjunto es lo que llamamos la historia de la filosofía, que va encapsulada en cada una de ellas, que es parte de la que en cada momento se está haciendo, porque de esa historia recibe su motivación, su justificación y su sentido.

La filosofía, si lo es, no puede ser «cualquiera». Tiene que ser necesaria, esto es, la que hay que hacer en cada situación. Visto de otro modo, tiene que *originarse,* y por eso, no por ningún motivo trivial o por vanidad, tiene que ser original. Y no lo puede ser más que si tiene presentes, no solamente sus orígenes, sino el sistema de las alteridades por las que se ha llegado al presente.

Por esto es ilusorio querer «entroncar» con los presocráticos. Hay que llegar a ellos, ciertamente, pero a través de todos los pasos necesarios que la filosofía ha dado desde ellos hasta el que está intentando filosofar. La historia de la filosofía no es otra cosa que filosofía, y tiene que ir incluida en cada una de ellas. Dije hace mucho tiempo que la historia es para el hombre el *órganon* de la autenticidad, en el sentido de que permite ir de las ideas recibidas a las ideas evidentes y a su origen en la vida humana. De una manera más concreta vemos ahora que la histo-

ria *de la filosofía* es el *órganon* que permite al filósofo de cualquier tiempo equipararse al presocrático; ¿en qué?; no en el contenido de su filosofía, sino en su inevitabilidad, es decir, en su carácter auténtico. Originalidad, circunstancialidad y radicalismo son requisitos de toda filosofía auténtica, y solo son posibles en posesión de las conexiones efectivas de alteridad que se han sucedido a lo largo de veintitantos siglos.

Al acabar el siglo XX

Se dirá que en estos años proliferan como nunca los estudios que tiene como tema las filosofías pretéritas. Tesis, monografías, tratados innumerables analizan y desmenuzan las fuentes —sobre todo las fuentes—, los textos, las variantes, las críticas, los manuscritos y ediciones, los papeles inéditos, de todos los filósofos habidos y por haber y de muchos que no lo han sido nunca. No es fácil de leer, no ya el conjunto de esos escritos, sino sus títulos —en muchos casos, se trata simplemente de citarlos—.

Pero lo que falta es precisamente la *historia* de la filosofía, a la que le es esencial su continuidad e integridad. Lo que no se encuentra es la *narración* de lo que ha pasado y la mostración de su porqué, es decir, su justificación.

Añádase a esto la manera usual de enseñar actualmente la filosofía. En ninguna parte se piensa en el conjunto de su historia —que es lo único accesible a los muy jóvenes, lo que los puede poner en condiciones de entender más adelante el sentido de los problemas y el pensamiento de cada filósofo—. En los estudios elementales se eligen unos cuantos nom-

bres, al azar o por influjo de la moda o de alguna tendencia política, con cierta preferencia por aquellos pensadores que son particularmente crípticos, problemáticos o que han tenido diversas fases no fácilmente conciliables y entre las cuales el estudiante, por supuesto, no puede decidir.

Incluso en las Universidades, lo normal es que se estudien unos cuantos filósofos, convenientemente *aislados,* de manera que sea imposible ver de dónde vienen ni adónde van, esto es, qué ha salido de ellos. Lo cual implica que no pueden ser entendidos, por mucha información y erudición que se acumule sobre ellos.

Pero esto es, literalmente, la eliminación del sistema de las conexiones de alteridad que constituye la justificación y la única posibilidad de comprensión *filosófica* de cualquier pensamiento, por ejemplo del actual.

Dicho con otras palabras, se despoja a lo que se llama filosofía de cualquier posibilidad de ser auténtica, necesaria, evidente, capaz de alcanzar una certidumbre perdida o quebrantada. Si a esto se añade el hecho de la invasión —en primer lugar mental, no se olvide— de las cosas, y el consiguiente oscurecimiento de la vida humana en la cual se encuentran y que hace posible su comprensión, se puede tener una noción aproximada de la hondura de la crisis que amenaza a nuestro tiempo. Lo paradójico, lo verdaderamente extraño, es que el siglo xx ha sido una de las épocas de mayor esplendor filosófico y en que se ha llegado a poseer los instrumentos de pensamiento más agudos y certeros.

V

Existencia y olvido de la filosofía

La situación actual

Hay que evitar una tentación: la de equiparar una situación histórica con otras distantes. Las semejanzas son siempre parciales, abstractas, y si se atiene uno a ellas se pierde de vista lo que cada situación tiene de propio y no se la entiende.

Poco antes de mediar el siglo XIX la filosofía experimentó un descenso de radicalidad, por una parte, de rigor intelectual, por otra. Los años finales de predominio del Idealismo alemán, desde la muerte de Hegel en 1831, muestran un declive en ambos aspectos, en la última fase del pensamiento de Schelling, en los filósofos más recientes, como Schopenhauer, Feuerbach o Krause.

Pero sobre todo el abandono de los principios del Idealismo significó la sustitución de la actitud propiamente filosófica por otra tributaria de la ciencia natural; el «cientificismo» en varias formas redujo la filosofía a una reflexión sobre la ciencia, a la renun-

cia a las cuestiones estrictamente filosóficas para limitarse a aquellas cuyo estilo intelectual respondía a las ciencias que se llamarían «positivas». Con esto, no se pierda de vista, se entroncaba con la Ilustración del siglo XVIII —piénsese en Condillac y sus continuadores, en la *Enciclopedia* y su introducción, obra de d'Alembert—, tras de la cual, entre Kant y el final del Idealismo alemán, había habido medio siglo de filosofía profunda y creadora, aunque no exenta de ciertas desmesuras e irresponsabilidades intelectuales.

La nueva actitud dominante en los años centrales del siglo XIX culmina en el positivismo de Auguste Comte. Parece evidente la genialidad *filosófica* de este pensador, que se desliza en muchas partes de su obra, precisamente las que fueron menos comprendidas y estimadas en su tiempo, las que desaparecieron en sus continuadores. Fue un filósofo que creyó no poder serlo, que se plegó a las vigencias dominantes.

Cuando resultó demasiado evidente que lo que se llamaba filosofía no lo era —Littré, Taine, Haeckel, Spencer y tantos más—, surgió en algunos la nostalgia de la filosofía, la necesidad de ella, los intentos de recuperación. Fue la época de los *escolasticismos*, de los intentos de *volver* a la filosofía del pasado, a diversas filosofías que parecían haberlo sido. El caso más claro fue el neokantismo, iniciado por Otto Liebmann en su libro *Kant und die Epigonen* (1865), cuyos capítulos terminaban con la frase: «Por tanto, hay que volver a Kant.» Pero paralelamente hubo intentos de volver a Fichte o a Hegel. Y, desde otros supuestos, y a mayor distancia, es la época del *neotomismo* y del neoescolasticismo en varias direcciones.

Hubo algunos intentos de recuperación del senti-

do y los problemas filosóficos sin que fuese la vuelta a una filosofía pretérita. Así, Hermann Lotze, Gustav Teichmüller, Ravaisson y el menos recordado pero acaso el más inteligente, Gratry, que realizó una filosofía fundada en el *conjunto* de su historia, desde Platón hasta el siglo XVII, sin aislar el tomismo, sino situándolo en su lugar histórico. Su temprana valoración del pensamiento de Santo Tomás no lo «extrajo» de la historia, sino todo lo contrario; si su originalidad hubiera sido reconocida, es posible que la recuperación de la filosofía se hubiese anticipado en medio siglo.

* * *

La situación al terminar el siglo XX, a pesar de semejanzas superficiales, es esencialmente distinta. No hay que volver al pasado, porque no ha habido interrupción en la creación filosófica. Nuestra época ha creado una filosofía extraordinariamente profunda, abierta y llena de posibilidades, lejos de todo agotamiento. Si se siente la necesidad de la filosofía, no hay que volver los ojos a alguna pretérita, sino al *presente,* quiero decir tomar posesión de él y seguir adelante.

Lo que se interpone entre nuestra realidad y lo que en la superficie pública del mundo se está haciendo es lo que desde hace ya bastantes años llamo *arcaísmo.* Consiste en el olvido del presente, de su comienzo, del pasado inmediato que forma parte del espesor real de lo *actual.* El otro elemento del arcaísmo es tomar como si fuese presente algo pasado, en filosofía la que dominaba en los últimos decenios del siglo XIX, precisamente *antes* del comienzo de la filosofía de nuestro tiempo. Esta actitud, esteriliza-

dora, es la característica de los tres últimos decenios.

Lo que se ha perdido es el *sentido filosófico,* mientras la filosofía propia, con todas sus posibilidades, *está ahí.* La mayor parte de los que se ocupan de filosofía dedican sus esfuerzos a proclamar su extinción, a declarar que es algo pasado, que no tienen sentido sus problemas, que a lo sumo puede ocuparse de algunas cuestiones muy limitadas, marginales, y que no responden a lo que, desde sus comienzos, ha sido asunto de la filosofía. En otras palabras, renuncian a los problemas, a las *preguntas* que la filosofía tiene que hacerse, independientemente de que puedan o no tener respuesta —para el filósofo, esto es siempre secundario—. Los cultivadores actuales declaran que *no pueden tenerla,* o que las preguntas mismas no tienen sentido. Pero esto querría decir que la filosofía misma carece de él. Y la declaración de que las preguntas no pueden tener respuesta es vacía, porque solo sería válida después de haberlo intentado.

Se ve, pues, que nuestra situación no es comparable a la de hace un siglo. Está definida por la existencia de una filosofía llena de posibilidades creadoras, presente; por un fenómeno de arcaísmo, suplantación del comienzo del presente por algo resueltamente pretérito; finalmente, por un abandono de la perspectiva filosófica, de las cuestiones mismas que constituyen el nervio de esa ocupación milenaria, discontinua y ligada, aunque no forzosamente, a la vida humana en algunas de sus formas.

Conviene orientarse hasta donde es posible sobre las causas de la situación que acabo de describir. A lo largo de la historia, la filosofía ha experimentado muchas fases de decadencia o incluso extinción. Acaso el recuerdo de algunas de esas crisis nos pueda servir para comprender cómo se producen, y nos pueda dar luz sobre la que acontece actualmente.

La primera que registra la historia es la que aconteció a la filosofía de los presocráticos, de los *physiológoi,* cuando la sustituyó la sofística. No faltaban justificaciones para ello: los cambios en las sociedades helénicas, y muy especialmente en Atenas, la incorporación a la vida activa de grandes números de personas después de la gran movilización de las guerras médicas, el advenimiento de la democracia, todo esto llevó a un interés mayor por la vida de la ciudad, de la *pólis,* es decir, de los asuntos cotidianos, morales y políticos, y desplazó la atención de la naturaleza al hombre y sus problemas. Los sofistas, preocupados por la educación, la persuasión, el poder de la retórica, cumplieron una función decisiva y ocuparon el hueco que los presocráticos habían dejado.

Solamente dejaron fuera la *verdad.* Desinteresados de la *alétheia,* atentos solo a la *dóxa,* a la formación de una opinión políticamente eficaz, se apartaron de lo que había sido el motor de la filosofía, la gran innovación que se había producido entre los últimos años del siglo VII y los primeros del VI a. de C. La hostilidad a la sofística que domina ya en Sócrates, sobre todo en Platón y Aristóteles, procede de la recuperación del interés por la verdad, que llevará a la constitución de la filosofía madura de Grecia, y que

va a ser, en una forma o en otra, el núcleo de toda filosofía posterior.

Sin embargo, después de la muerte de Aristóteles se produce otro descenso de la filosofía. En algún sentido recuerda la actitud sofística, por su insistencia en los asuntos humanos, muy especialmente morales, y la postergación del núcleo metafísico propio del platonismo y el aristotelismo. Pero aquí descubrimos que lo más importante fue la incapacidad de mantener la tensión filosófica creadora. Después de un periodo de casi incomprensible genialidad, de acumulación del arsenal de conceptos de que iba a vivir el pensamiento occidental durante dos milenios, de ir al fondo de los problemas y enfrentarse cuerpo a cuerpo con la estructura de la realidad, este esfuerzo parece insostenible, sobreviene a la mente griega un «cansancio» teórico que la hace aquietarse con especulaciones más superficiales y de un interés inmediato; es el sentido del epicureísmo, el estoicismo y las demás escuelas próximas. Y no se pierda de vista algo en lo que no se repara lo bastante: la Academia platónica decae rápidamente, por su derivación al *escepticismo,* sentido con el que se identificará el nombre «académico». Pero no se olvide que el escepticismo es siempre una propensión al *juego* de la razón, al manejo técnico e ingenioso de conceptos, sin que importe demasiado la verdad, sobre todo si se llega a la convicción de que no existe o es inaccesible.

Tomemos otro ejemplo muy distante, pero que coincide con otro momento de extraña plenitud creadora. La filosofía del siglo XVII, entre Descartes y Leibniz, es sin duda una de las más altas cimas de su historia. Pero desde la muerte de Leibniz en 1716 hasta la publicación de la *Crítica de la razón pura,* es

decir, de la madurez de Kant, en 1781, lo que se llama filosofía, la obra de los *philosophes,* no añade nada nuevo al torso del pensamiento filosófico. Se vive de las ideas del siglo anterior, convenientemente diluidas y adaptadas a fines que tienen muy poco que ver con la teoría y, por supuesto, con la verdad. La avidez de ella, unida al rigor intelectual, que había dominado durante cerca de un siglo —acaso más, si se tiene en cuenta que en formas distintas, desde supuestos en el fondo superados, existía también, por ejemplo, en la obra de Suárez, y por otra parte en los creadores de la ciencia natural, que en modo alguno se sentían ajenos a la filosofía, del mismo modo que los filósofos creaban igualmente la ciencia—, se disipa durante la mayor parte del siglo XVIII. Y no sería enteramente descaminado asimilar el papel de la filosofía inglesa al de la Academia platónica tras la muerte de su fundador: aparte de la propensión al escepticismo que se descubre en muchos pensadores británicos, lo indudable es que en ellos se inicia el desvío de las cuestiones estrictamente filosóficas, por una desconfianza *previa* de que puedan encontrar respuesta adecuada.

Por último, si volvemos los ojos a la crisis que sigue al Idealismo alemán, la explicación coincide en parte con la posterior a Aristóteles —la dificultad de sostener la tensión especulativa creadora— y por otra parte es una reacción frente a los excesos de los pensadores idealistas, embalados en construcciones sistemáticas que pierden contacto con la realidad.

Y adviértase que esta crisis se produce en dos direcciones aparentemente opuestas, pero en las que no sería difícil encontrar un vínculo. De un lado, la orientación hacia la ciencia que lleva al positivismo. Del otro, lo que parece residir en los antípodas: el

irracionalismo, representado con brillantez por Kierkegaard. Dos formas de renuncia a buscar solución racional a los problemas que tradicionalmente habían sido los de la filosofía o a los que se están descubriendo como particularmente apremiantes, y que serán relegados a otras esferas de pensamiento.

* * *

En el caso que nos interesa directamente, el de nuestra época, no se puede hablar propiamente de olvido, a menos que se entienda un olvido *voluntario.* La razón de ello es que la filosofía hecha en el siglo XX —y repito que es uno de los periodos más creadores de la historia— está ahí, en la memoria inmediata, y *no se ha interrumpido.* Y esto en dos sentidos.

Por un azar, la publicación de obras de dos de los más grandes filósofos, Husserl y Ortega, no se interrumpió con su muerte. Una larga serie de libros de ambos autores, preparados, no terminados, aplazados por diversos motivos, fueron apareciendo después de 1938 y de 1955. No se confunda esto, la edición de *obras* destinadas a la publicación, con la reciente inclinación a imprimir todo género de papeles, anotaciones, bocetos, cartas, notas de cursos, con los cuales se está enterrando la obra efectiva de muchos autores, cuya figura real se desdibuja y en bastantes ocasiones se desprestigia, en beneficio de herederos y eruditos. Prescindiendo de esta abusiva práctica, el hecho es que han seguido apareciendo obras de los más importantes filósofos de nuestra época, aun después de su desaparición física.

Todavía mayor importancia tiene el que en los últimos treinta años se han escrito libros extraordina-

riamente valiosos, que prolongan innovadoramente lo que la filosofía había empezado a ser desde el principio de este siglo. No ha habido interrupción en la producción, sino en la atención social. Por eso, más que de olvido hay que hablar de abandono deliberado.

Es revelador el hecho de que el abandono es tanto más intenso y tenaz cuanto más fecunda es la filosofía de que se trata. Probablemente el caso máximo es Ortega, precisamente por tratarse de una filosofía «abierta», circunstancial, que introducía nuevos métodos y obligaba a la originalidad. Hacia 1960 se inició en el mundo de lengua española la decisión de volverle la espalda, hasta el extremo de que los que habían usado normalmente su vocabulario dejaron de hacerlo y evitaron cuidadosamente la terminología que había pasado a ser dominio de la lengua general. Claro que ese vocabulario llevaba dentro los conceptos capitales de su pensamiento filosófico, lo que acarreó su pérdida. En Alemania, donde Ortega había sido leído con entusiasmo y en números que parecen increíbles —cientos de miles de ejemplares de muchos de sus libros—, se recibieron con frialdad sus obras inéditas, y se llegó a reprochar, en Alemania (!), que *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* fuese un libro «demasiado filosófico». Se han publicado en Francia varios volúmenes de una colección de sus «obras completas», sin que hayan despertado el menor eco. Claro que se ha olvidado a Gabriel Marcel desde antes de su muerte en 1973, y es difícil encontrar sus libros y hasta la mención de su nombre. En cuanto a Heidegger, se hacen enormes esfuerzos, con pretextos políticos, para eliminarlo y darlo por inexistente, como es bien notorio, para que no haga sombra a autores que quedan

automáticamente eclipsados por su valor e interés filosófico. Hay un vago culto de la fenomenología, en la medida en que hace posibles investigaciones muy particulares y profesorales y tiene cierta aptitud para convertirse en una escolástica.

* * *

Hay que preguntarse por los motivos que se ocultan detrás de estos fenómenos, cuya difusión es muy amplia. Yo pondría en primer lugar la ausencia de vocación filosófica y, por tanto, de sentido de lo que es filosofía en una mayoría de los cultivadores profesionales de esta disciplina. Son contados los que hacen la experiencia viva de lo que es filosofía: sentirse perdido y en naufragio, necesitar imperiosamente una orientación auténtica, tener fe en la capacidad de la razón; finalmente, y no se olvide esto, cierta probabilidad de «contagio», de asistir al espectáculo del pensamiento filosófico en estado naciente. Sin esto, por muchos cursos recibidos, muchas lecturas y anotaciones, monografías y tesis, es muy difícil tener la menor idea de qué es filosofía.

En esta situación, es improbable la comprensión *filosófica* de los filósofos. Si se leen los escritos recientes sobre pensadores antiguos o modernos, sorprende cómo, en altísimo número de casos, se pasa por alto lo que en ellos es estrictamente filosofía, sin sospecharla siquiera. Se manejan «fuentes», esquemas, escuelas, tesis inertes, separadas de su sentido biográfico, y se llega a una visión despojada de sentido filosófico.

Pero hay algo más. Por parte de algunos, especialmente influyentes y que arrastran a los demás, aprovechando sus carencias, hay una voluntad de elimi-

nar la filosofía, suplantándola y sustituyéndola por otra cosa que circule con el mismo nombre. Este propósito es paralelo al que ha conseguido desplazar el conocimiento de la historia de la mente de nuestros contemporáneos o, más eficazmente, su sustitución por la «historia-ficción». En ambos casos se busca la indefensión y vulnerabilidad del hombre de nuestro tiempo, la facilidad de manipularlo y llevarlo adonde se quiere. Se ha llegado a producir una manifiesta hostilidad a la filosofía.

Prueba de ello es un hecho extrañísimo, que se ha producido con gran frecuencia en los últimos decenios. Me refiero a las *alianzas* contra la filosofía por parte de tendencias que en sí mismas deberían ser enteramente opuestas e inconciliables.

El marxismo, cuyos orígenes intelectuales remotos se encuentran en el Idealismo alemán, concretamente en el hegelianismo, se interesa por las cuestiones sociales, económicas y políticas, con una interpretación de la historia universal fundada en el llamado materialismo histórico y la lucha de clases, con un supuesto básico que es el ateísmo. Las cuestiones puramente teóricas no son relevantes y no interesan.

El empirismo lógico, y su pariente próxima la llamada filosofía analítica consideran que la inmensa mayoría de las cuestiones filosóficas, no es que sean verdaderas o falsas, sino que simplemente *no tienen sentido,* porque no son «empíricamente comprobables» (hace mucho tiempo observé que no veo cómo esta tesis puede ser empíricamente comprobable, pero esto no hace al caso).

Lo que me interesa señalar es que, desde este punto de vista, el contenido íntegro del marxismo no tiene sentido, y por tanto carece de interés. De igual

modo, los esfuerzos de analíticos y empiristas parecen indiferentes en una perspectiva marxista. A pesar de ello, ha existido una «alianza» entre las dos posiciones, dirigida contra la filosofía en su sentido usual, es decir, la que empezó con Tales de Mileto y ha llegado hasta ahora.

Es decir, lo que en los últimos años tiene curso social, lo que se estima y cultiva y difunde, es lo que *no* es filosofía; y esto del modo más explícito e insistente. Se habla de «destrucción» (o «deconstrucción»), se insiste en la idea de «posmodernidad», sin demasiada claridad sobre lo que ello significa, con olvido de la fórmula empleado por Ortega en 1916, «nada moderno y muy siglo XX»; Ortega quería indicar que la Edad Moderna había terminado virtualmente hacia 1900, y que existía ya un cuerpo de actitudes e ideas bastante distintas, propias del siglo que estaba empezando. Los que se llaman ahora «posmodernos» no presentan ideas propias, sobre todo con una configuración coherente, sino que más bien desdeñan o rechazan las interpretaciones elaboradas hasta hace pocos años y, lo que es más importante, las *cuestiones* planteadas. No se pierda de vista que de lo que se trata, sobre todo, es de la eliminación de las *preguntas* que el hombre, y desde cierto momento la filosofía, se han hecho por íntima necesidad. Hay una oscura adivinación de que eso, las preguntas, son el contenido esencial e irrenunciable de la filosofía, y que si se omiten ello acarrea su inevitable desaparición.

Por eso, lo que me parece más urgente es ver con claridad cuáles son las preguntas que nosotros no tenemos más remedio que hacernos para vivir sin dejar de ser quienes somos.

VI

Pensamiento sin radicalidad

La forma filosófica del pensamiento

Cada vez parece más evidente que hay que reconocer múltiples formas de pensamiento. Lo que el hombre hace para saber a qué atenerse y orientar su vida es pensamiento. Y las direcciones de esa acción son tan variadas como los supuestos de que parte. Hay un pensamiento técnico, otro literario, otro científico, otro mágico, otro religioso, y la lista se podría prolongar. Es un error identificar el pensamiento con cualquiera de sus formas; y hay que distinguir —Ortega lo hizo con gran penetración hace medio siglo— entre pensamiento y un grupo de sus formas, que se puede llamar conocimiento.

Ahora bien, en cierto momento apareció en el planeta una forma nueva de pensamiento, que es el *filosófico*. Uno de sus caracteres es el hacerse cuestión de sí mismo, es decir, pensar sobre las exigencias y posibilidades del pensamiento. Esto explica una tentación de la filosofía, en la que ha recaído en varios

momentos de su historia, y que consiste en creer que consiste en una reflexión sobre el pensamiento. Por eso ha habido épocas en que se ha confundido con la teoría del conocimiento. Es cierto que el pensamiento filosófico vuelve sobre sí mismo y exige su propia justificación; pero la filosofía no *consiste* en eso. La definición que suelo dar de ella —la *visión responsable*— me parece retener lo que es estricta verdad: es *responsable,* exige su justificación; pero es ante todo *visión,* se entiende, una acción transitiva que se ejerce sobre la realidad.

Otro carácter del pensamiento filosófico es no dejar nada a la espalda. No es —ya lo he dicho— que sea sin supuestos; parte de muy diversos saberes y certidumbres; pero no los toma como *ya* saberes, no pertenecen a la filosofía hasta que han sido repensados y justificados por ella. Las formas de pensamiento no teórico parten de situaciones vitales que no se ponen en cuestión; el científico parte de algo que no es asunto de la ciencia, sino que «está ahí» —por eso son ciencias *positivas,* que versan sobre realidades cuya existencia queda fuera de ellas—. El pensamiento filosófico *repiensa* todo aquello que encuentra y de que ha partido, y solo cuando lo ha hecho lo da por bueno y lo convierte en filosofía.

Esta exigencia de rigor ha sido la gran innovación de la filosofía, que ha afectado en principio a las demás formas de pensamiento, y muy en especial a las de carácter teórico. Por esto, el nivel general ha dependido siempre del estado de la filosofía, de su intensidad y cumplimiento de sus requisitos, y del influjo que ha ejercido sobre el resto de las disciplinas. Los descensos de la filosofía han solido provocar crisis de *irresponsabilidad* intelectual, mientras que la creatividad y vigencia de la filosofía han solido

coincidir con una intensificación general del rigor.

* * *

La teología medieval, desde San Anselmo y los Victorinos, se nutrió de la primera gran filosofía nacida dentro del cristianismo, la de San Agustín. Sin ella, no hubiera sido posible. Más tarde recibió la ayuda de la filosofía de Aristóteles. Esta era inquietante, por tratarse de un pensamiento enteramente ajeno al cristianismo, previo a él; pero como filosofía representaba una hondura y un rigor incomparables, y se convirtió en un instrumento tan precioso como peligroso, en el sentido de que podía hacer olvidar o postergar ciertas intuiciones esenciales procedentes de la instalación cristiana y de su perspectiva sobre lo real.

La ciencia moderna, desde el Renacimiento, nació del aprovechamiento de la extraordinaria agudeza racional de la Escolástica, sobre todo de la del siglo XIV, que había llevado al extremo la capacidad y la fruición del raciocinio, con un virtuosismo que acaso no se encuentre en ninguna otra época. Y la plenitud de la ciencia moderna, su constitución como cuerpo de doctrina coherente y que hará posible la técnica científica de la que todavía vivimos, es paralela al esplendor filosófico del siglo XVII y se forma en estrecha colaboración con él. Los nombres de Descartes, Galileo, Newton y Leibniz bastan para mostrarlo.

Todavía se podría recordar un ejemplo reciente. La ciencia más innovadora de nuestro siglo, entre Einstein y Heisenberg, está impregnada de filosofía, entre el neokantismo y la fenomenología, y sin esa presencia no hubiera sido posible.

En los últimos tiempos se ha desdibujado la relación entre el pensamiento filosófico y los demás, sobre todo el científico. El éxito de la ciencia la ha hecho sentirse en cierto modo «autónoma» o suficiente. Dada la enorme proliferación de la investigación científica y su especialización, no es fácil ver hasta qué punto sigue siendo creadora. Su inercia es muy grande; el impulso recibido de la inmediatamente anterior la hará sin duda avanzar durante bastante tiempo; el perfeccionamiento de sus técnicas asegura resultados impresionantes. Cabe dudar, sin embargo, de lo que en ella es estrictamente pensamiento. La acumulación de observaciones, experimentos, datos, estadísticas, es incomparable con la de ninguna otra época. Añádase algo decisivo: la informática, el uso de los más complejos computadores, permite disponer de todo eso de manera casi instantánea y establecer relaciones entre lo que se sabe. El porvenir de la ciencia parece asegurado y con facilidades que no se podían ni desear hace poco tiempo.

Inquietudes

Hay, sin embargo, algunos riesgos que parecen inquietantes. El primero, la posible creencia de que los datos son ya saber; no lo son, sino simples materiales para un saber no fácil de alcanzar, y que nunca posee un aparato; este no «sabe» nada, sino el hombre que lo utiliza, si llega a ello. La segunda tendencia es contentarse con la cuantificación, que es preciosa en algunos campos, pero nada tiene que hacer en otros; hay la tendencia a contentarse con lo que las técnicas facilitan, a identificar con eso la realidad, con lo

cual se deja una parte de ella, que puede ser esencial, fuera de la ciencia. Una propensión más, que se desliza en reducir las posibles respuestas a «sí» o «no», estimulada por la estructura binaria de la mayoría de los aparatos. Pero con ello se ejerce violencia sobre la realidad y en muchos casos *se la obliga a mentir,* porque no admite ese tipo de respuesta.

La sustantivación del aparato lleva a eliminar lo que excede de él, y oscurece lo que ha sido el gran descubrimiento de la filosofía de este siglo: la peculiaridad e irreductibilidad de lo humano. Se toma la parte por el todo, y acaso sea la parte menor desde el punto de vista de lo que es necesario para orientarse en la vida, para saber a qué atenerse.

Se ha perdido casi enteramente el sentido de la «prueba» cuando no se reduce a la matemática o a la «comprobación» experimental. Sorprende en muchos libros de pretensión científica, incluso de verdadero valor, la omisión de todo intento de *justificación.* Se enuncian tesis, que se suponen respaldadas por experimentos, mediciones o estadísticas; pero no se pregunta si esas tesis son *evidentes,* y si no lo son, como es usual, no se busca el camino por el cual adquieran la evidencia que directamente no poseen.

Esto significa que hay una profunda desorientación respecto a los métodos, no de investigación, sino de *conocimiento.* Se «averiguan» muchas cosas, pero las conexiones entre ellas que podrían conducir a una configuración inteligible quedan en sombra. Cada forma de conocimiento requiere un tipo adecuado de justificación, prueba o fundamentación, y se ha llegado a que todo eso sea borroso, incluso en la mayor parte de los libros filosóficos.

Lo grave no es que no exista una filosofía vigente, sino que socialmente se ha evaporado la vigencia de la filosofía. No importaría ni siquiera la duda acerca de cuál pueda ser la filosofía verdadera y válida, porque siempre le ha pertenecido ser «la ciencia buscada». Lo grave es que no se la busque, que se disuada de buscarla, ni en la historia, ni en el presente, ni en el futuro, ya que siempre le pertenece el no estar hecha. La parte mayor de lo que circula con el nombre de filosofía se dedica a negar su posibilidad —en todo caso, dejándola a salvo por motivos profesionales—, su importancia y alcance, su capacidad de alcanzar las verdades necesarias.

A casi nadie sorprende lo que a mí personalmente me parece incomprensible, y es que cuando se habla de «filósofos», es sumamente improbable que se muestre cuáles son sus doctrinas, es decir, el contenido de su filosofía; y, por supuesto, ni se plantea la cuestión de que puedan o no ser verdad.

Se ha perdido igualmente, en la medida en que se conserva un resto de sentido de la verdad, la noción de la *jerarquía* entre ellas, condición de todo conocimiento que pretende dar razón de la realidad. La vieja distinción leibniziana entre *vérités de raison* y *vérités de fait* podría tal vez formularse de otra manera y modificarse, pero es esencial. Lo mismo podría decirse de la arraigada convicción de Husserl de que las ideas no pueden fundarse en hechos, porque esto es un contrasentido; de que de fundamentos históricos sólo pueden desprenderse consecuencias históricas; tal intento equivaldría a sacar agua de la piedra pómez, como decía Kant («Aber historische Gründe können nur historische Folgen aus sich hergeben.

Aus Tatsachen Ideen sei es begründen oder widerlegen wollen, ist Widersinn – ex pumice aquam, wie Kant zitierte». *Philosophie als strenge Wissesnschaft*, LOGOS 1911, p. 326.) Imagino lo que Husserl pensaría de mucho de lo que hoy se llama «ciencia», *Wissenschaft*.

Es posible que no tuviera *plena* razón, en el sentido de que no tuviera presente todo lo que así lo exige —y este es un requisito esencial de su propio pensamiento—. La filosofía puede y debe ponerse en cuestión a sí misma, pero siempre justificando que lo haga, por lo general reparando alguna omisión. Precisamente en Husserl hay una resonancia de una antiquísima tesis aristotélica, que ha hecho fe durante milenios y que hay que someter a crítica y poner en cuestión: que no hay ciencia más que de lo universal.

Pero esto quiere decir precisamente que la condición más necesaria de la filosofía es su *radicalidad*, en dos sentidos. El primero, el de considerar suyas e irrenunciables las preguntas radicales, sin prejuzgar que puedan o no tener solución o respuesta. El segundo, que la exigencia de radicalidad tiene que dirigirse por la filosofía a sí misma y ponerse perpetuamente en cuestión. La evidencia filosófica tiene que ser en todo momento *actual*, es decir, ha de renovarse sin que sea posible descansar en una evidencia pretérita, conseguida en otra situación. No es bastante que alguna vez viera yo con plena claridad que las cosas son «así» para que parta de ello y siga adelante. Tengo que estarlo viendo *ahora*, en el momento de la intelección.

Dígase cuánta radicalidad se conserva en la inmensa mayoría de las formas de pensamiento. Y por lo que se refiere al científico en su forma presente,

como obra colectiva, fundada en innumerables observaciones y experimentos acumulados, que exceden por principio de la posesión individual, parece imposible. Lo cual llevaría, si se toman las cosas en serio, a que en esa forma de conocimiento *no es posible la radicalidad;* probablemente no es tampoco necesaria, y ello no merma el inmenso valor y alcance de la ciencia; simplemente, la pone en su lugar dentro de lo que Dilthey llamaba el *globus intellectualis.*

Lo peligroso no es que sea así, sino que no se sepa. La falta de radicalidad donde es esencial, en la filosofía, hace que se pierda su sentido y se produzca una degradación general del pensamiento. Se han aflojado sus resortes. Se da por supuesto que se posee lo que no se puede tener. Se va más allá de los límites de lo que el propio pensamiento permite. Se aplican métodos inadecuados; el fracaso de los tomados de las ciencias, en el positivismo, en las disciplinas de lo humano hubiera debido ser una lección eficaz y definitiva; pero resulta que se está recayendo en ese error, con total olvido de los conceptos y categorías alcanzados con geniales esfuerzos recientes, y que habían abierto por fin el horizonte.

Lo único que puede remediar la decadencia del pensamiento —de todo pensamiento— e impedir que caiga en desuso es que se restituya en su pleno rigor y con la exigencia de radicalidad. Esto solo puede hacerse mediante un renacimiento de la filosofía en su sentido más estricto. Pero no es adecuado hablar de renacimiento, porque esa filosofía existe y, como antes dije, ni siquiera se ha interrumpido. Está abandonada, suplantada, socialmente perdida. Más propio sería hablar de *reviviscencia.*

Pero hay que añadir un par de observaciones. Una, que esto no significa ningún «imperialismo» de

la filosofía, sino más bien lo contrario. No debe intentar invadir otras esferas del saber, sino concentrarse en lo que corresponde a su función propia. Advertí antes que los escritos de los primeros filósofos parecen «poca cosa», algo bastante modesto y elemental, si se los compara con otros contemporáneos, en diversas culturas. Habría que decir algo semejante de la filosofía en nuestro tiempo. El filósofo sabe muy pocas cosas, y no intenta saber demasiadas. Su riqueza intelectual reside en sus problemas, en sus preguntas, y a eso no puede renunciar.

Finalmente, hay que tomar posesión de la filosofía existente, de la que ha creado el siglo XX, pero no para quedarse en ella, porque en ninguna situación se puede permanecer, sino para seguir adelante y hacer precisamente *otra*. Ciertamente, no otra cualquiera, sino la que resulte ser inevitable.

VII
Punto de inflexión

Redescubrimiento de la filosofía

El proceso por el cual se ha llegado al redescubrimiento de lo que es propiamente filosofía ha sido bastante lento. Y al llegar a su madurez, ya dentro de nuestro siglo, no ha sido una mera reanudación de la actividad filosófica digna de este nombre, sino el comienzo de una nueva etapa, un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Lo extraño, tanto que quizá sea el único caso comparable, ha sido el casi total abandono de esa etapa, apenas iniciada. Es el equivalente de lo que hubiera sido, por ejemplo, la extinción del cartesianismo inmediatamente después de que Descartes renovara esencialmente el horizonte y los destinos de la filosofía. Aunque, si se mira bien, se cae en la cuenta, no sin sorpresa, de que, si no inmediatamente sí al cabo de solo tres cuartos de siglo después de la muerte de Descartes, lo que nos parece importante del cartesianismo se había evaporado y había desaparecido del escenario

público: se asociaba a los *tourbillons* y la ausencia de alma en los animales, y apenas nada más.

Sobre el proceso de recuperación de la filosofía en nuestro tiempo hay un texto extraordinario, iluminador como pocos: el *Prólogo para alemanes,* de Ortega, escrito en 1934 —antes de que se iniciara el abandono—, pero no publicado hasta 1958, cuando ya había recorrido algún camino. Creo que por esto no se ha tomado nota adecuada de él y ha dejado muy pocas huellas.

En este escrito, Ortega introdujo una idea que rarísima vez se ha tenido en cuenta: dada por supuesta la avidez de verdad de los filósofos —que refleja una condición esencial de la vida humana—, hay que preguntarse por algo distinto: su *veracidad.* Señala, con alarma, su escasez en la extraordinaria creación filosófica de los idealistas alemanes postkantianos, y llega a proponer un estudio que se titularía «Genialidad e inverecundia en el idealismo trascendental». El único ejemplo importante que recuerda de falta de veracidad es el de los alejandrinos. Por cierto, esto me hace pensar en la sorprendente agudeza de Gratry: en Hegel, a pesar de su genialidad, veía el peligro de su actitud de sofista; y combatió denodadamente, por el mismo motivo, la escuela de Alejandría, que Vacherot había estudiado con entusiasmo (*Histoire critique de l'école d'Alexandrie*).

Dos pensadores coetáneos representan un máximo de veracidad a fines del siglo pasado y dentro del nuestro: Brentano (1838) y Dilthey (1833). Hubo ciertamente oposición entre ellos, y hasta polémica, como he señalado ya al citar *Philosophie als strenge Wissenschaft,* de Husserl. Brentano, persuadido de que el verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural, desconfiado del historicismo, en

algún sentido parece oponerse a Dilthey; pero si se miran las cosas de cerca y por debajo de los nombres se cae en la cuenta de que el *empirismo* de Brentano y la idea central de *Zusammenhang* (conexión, coherencia, contexto) en Dilthey tienen mucho que ver. Se trata del descubrimiento de dos zonas de lo real, que deberán integrarse en su momento. La apelación a la evidencia en Brentano se completa con la noción diltheyana de *Zusammenhang,* que equivale a una exigencia del uso de la *razón.*

El paso siguiente fue decisivo: el rigor de la fenomenología, cuyos orígenes estaban en Brentano, la más fecunda y creadora de las escuelas nacidas de su magisterio, por el formidable talento y la no menor dedicación del gran discípulo Husserl. El uso de la *descripción* como método —no ajeno, por cierto, a Dilthey—, la reivindicación de los diversos modos de ser y de presencia, la incorporación de los objetos ideales —matemáticos y, no menos, géneros y especies—, la teoría de los todos y las partes, la superación del psicologismo, todo esto significó una puerta abierta hacia la filosofía.

Pero había que franquearla. Todavía no se produce en él lo que llamo el punto de inflexión, la gran innovación hecha posible por la fenomenología, pero no realizada por ella. Husserl permanecía en el idealismo y en la vigencia positivista de la actitud antimetafísica. Había reclamado, frente al positivismo parcial, el verdadero, que exigía la aceptación íntegra de todo lo que se encuentra. Pero trató de evitar toda *tesis,* toda afirmación o negación acerca de la realidad, y exigió como condición la reducción fenomenológica *(epokhé).* De esto, del idealismo, había que evadirse. Fue la obra de la generación siguiente.

No deben desalentar las discrepancias entre filósofos, cuando lo son, quiero decir cuando sus divergencias son filosóficas en el sentido preciso de que proceden de visiones de la realidad. La afirmación de Gratry, *tout ce qu'un homme a vu est vrai,* debe retenerse; únicamente hay que subrayar el *vu,* porque con frecuencia se añade algo a lo visto, o se retiene solamente una parte del contenido real de la visión. Si se tiene presente que ninguna visión es integral, que por consiguiente ninguna verdad agota la realidad, lo cual no le impide ser rigurosamente verdadera, las discrepancias son acaso —no siempre— conciliables, y el fundamento del acuerdo tiene que ser la *realidad* misma mirada desde diferentes perspectivas que pueden y deberían hacerse convergentes yendo más allá de cada una de ellas.

Los tres pensadores más importantes dentro del grupo de los discípulos o continuadores de Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann y Martin Heidegger, se desviaron pronto de la ortodoxia fenomenológica. Para Husserl, todo lo que excluía la reducción fenomenológica o *epokhé*, entendida como «desconexión» *(Ausschaltung)* o «puesta entre paréntesis» *(Einklammerung),* significaba una pérdida del rigor científico y una recaída en el psicologismo o la antropología, o en la metafísica. Se trataba de eliminar toda tesis o posición existencial, toda afirmación o negación de realidad, pero no escepticismo, puesto que se conservaba la *cualidad del acto* (por ejemplo la percepción o el juicio, con su creencia en la realidad), únicamente «puesta entre paréntesis». A la reducción tienen que sucumbir por igual el sujeto, el acto y su objeto intencional.

Esto es lo que no aceptan los filósofos que acabo de nombrar. Sin negar expresamente la reducción, la omiten, se desentienden de ella y hacen sus respectivas filosofías sirviéndose del método descriptivo de la fenomenología, reivindicando los objetos ideales —Scheler y Hartmann son los grandes autores de la *Werttheorie* o teoría de los valores, definidos por su irrealidad. Hartmann se orientaba hacia una ontología; Scheler estaba interesado sobre todo por la ética, *die materiale Wertethik*, la ética material de los valores, con contenido, frente al formalismo kantiano— y también por la exploración de los problemas del hombre. En cuanto a Heidegger, su problema era *der Sinn des Seins überhaupt,* el sentido del ser en general, y *para eso* —no se olvide— tiene que empezar por la *existenziale Analytik des Daseins,* la analítica existencial del existir, entendiendo por *Dasein* «el modo de ser de ese ente que somos nosotros».

Es decir, los tres filósofos prescinden *de hecho* de la reducción fenomenológica, aunque buscan las esencias y por tanto no abandonan la reducción eidética. Pero esto no basta a Husserl, que los consideró como disidentes que no habían comprendido bien el sentido de su pensamiento y recaían en la psicología descriptiva, la antropología o la ontología. En alguna ocasión se refiere a Scheler y Heidegger como sus dos «antípodas».

Fuera de Alemania hay también esfuerzos hacia una recuperación y a la vez dilatación de la filosofía, con menor volumen y hondura por lo general, con mayor libertad también respecto de las escuelas. Henri Bergson, menos ligado a la vida universitaria —su enseñanza fue sobre todo en el Collège de France, en forma de conferencias atractivas para el gran público—, excelente escritor, ejerció un influjo

fecundante, el mayor en Francia en todo este siglo. Con remotos orígenes en Spencer, por extraño que parezca, más próximo al pragmatismo de William James, fue desde 1889 un agudo explorador de los procesos vitales y de la temporalidad. Había en su pensamiento un excesivo biologismo, que lo limitaba, y cuando amplió su horizonte en *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) fue demasiado tarde y sin suficiente rigor. Con todo, su valor es muy alto y su participación en el renacimiento de la filosofía, decisiva.

En cuanto a Gabriel Marcel, es un ejemplo de veracidad y honradez intelectual, de uso correcto de sus dotes. Con resistencia al pensamiento sistemático, con escrupuloso examen de las dificultades y las deficiencias, y una voluntad de adaptarse a las sinuosidades y complejidades de lo real, significó también una apertura del horizonte. Acaso cayó en la trampa del existencialismo y permitió que se denominara su pensamiento «existencialismo cristiano», aunque luego dijo que ese nombre existencialismo era *affreux,* pero luego intentó escapar «hacia atrás» con los nombres «socratismo cristiano» o «neosocratismo», con lo cual quería subrayar su predilección por las preguntas y los problemas —o «misterios», como llamaba a los más hondos.

La contribución inglesa a la apertura de la filosofía es, si no me equivoco, muy limitada, por una extraña frivolidad que no es difícil encontrar entre los pensadores británicos, por brillantes que puedan ser sus dotes; piénsese en Bertrand Russell o en Gilbert Ryle; incluso, a pesar de su talento, en Whitehead. Hay barruntos de un planteamiento fecundo de los problemas filosóficos en Collingwood; y lo hubiese habido en el más responsable y veraz de los intelec-

tuales británicos de nuestro siglo, C. S. Lewis, si hubiese sido filósofo.

Habría que añadir también el efecto en alguna medida perturbador, a pesar de sus muy diversos méritos, que ha ejercido la reciente fascinación por pensadores como Nietzsche, Wittgenstein o Sartre, desorientadores por varios caracteres intrínsecos de sus estilos de pensar.

* * *

Párrafo aparte requiere la relación de Ortega con la fenomenología. Tempranísimo conocedor de ella, sobre la que escribe desde 1913, el año de las *Ideen,* ya en 1914 abandona la reducción fenomenológica, pero no «de hecho», como los fenomenólogos alemanes antes citados, sino *por principio,* es decir, por considerarla *imposible.* En mi ensayo «Conciencia y realidad ejecutiva» (1956), anterior a la publicación del *Prólogo para alemanes* en que Ortega habló de ello, analicé minuciosamente esa crítica de la subjetividad, de la «conciencia» como realidad, de la posible suspensión de la ejecutividad. Baste con un párrafo en que Ortega resume su punto de vista:

«Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante.

»De este modo llegamos al último escalón del análisis: 'yo' no es el hombre en oposición a las cosas, 'yo', en fin, no ese sujeto en oposición al sujeto

'tú', 'él', 'yo', en fin, no es ese 'mí mismo', *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: "Conócete a ti mismo'.»

El «pecado original de la época moderna» fue el *subjetivismo.* Y Ortega añade: «acaso en estos momentos se anuncia como el vago perfil de una costa, la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación». Es el anuncio inequívoco de lo que llamo el punto de inflexión. Habla de el yo verdadero, el *ejecutivo,* el presente. «La verdadera intimidad que es algo *en cuanto ejecutándose,* está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.» Y la subjetividad, finalmente, «solo existe en tanto que se ocupa con cosas».

Por supuesto, *nadie* se enteró de que Ortega pensaba esto en 1914, nadie lo recogió ni comentó hasta que lo hice al año siguiente de su muerte. Tampoco se ha tomado en cuenta la radical crítica de la *conciencia* que hizo el Ortega maduro, mostrando que en todo caso sería *weltsetzend,* consistiría en «poner mundo», que es lo que no se puede suspender, lo irrevocable, que, en suma, no *hay* conciencia, sino... Esta es precisamente la cuestión, el radical punto de inflexión.

Por eso hay que entender la filosofía del siglo xx *desde Ortega;* ciertamente para no quedarse en él, para seguir adelante. Pero en él —y solo en él— se llegó a plena claridad sobre lo que significaba la nueva época anunciada, y se alcanzó la radicalidad que la filosofía exige como condición intrínseca. No se trata de ninguna preferencia personal, sino de que, como veremos, los hallazgos que han hecho posible la filosofía de nuestro tiempo han acontecido primaria y más plenamente en la de Ortega. Y encontraremos también que, lejos de estar acabada y conclusa,

fue una incitación a seguir adelante; no hizo más que empezar, pero empezar a hacer lo que había que hacer.

Como es notorio, se ha hecho lo contrario de lo que acabo de decir: lejos de ver la filosofía de nuestro siglo desde Ortega, ni siquiera se lo tiene en cuenta, salvo contadas excepciones. Incluso los alemanes, que lo conocieron y admiraron enormemente —aunque no lo poseyeron *filosóficamente* nunca—, al perder el sentido de la filosofía que Ortega les devolvió en el tercer decenio del siglo, como reconoció Ernst Robert Curtius, lo han olvidado. Esa pérdida, dicho sea de paso, es lo que ha impedido que Alemania, en lo intelectual, vuelva a ser lo que fue.

En el resto de Europa, la penetración del pensamiento orteguiano fue mucho menor, fragmentaria y relativamente superficial; en España han intervenido muy complejos factores para que se haya intentado su eliminación o reducción a lo insignificante, con las más inesperadas complicidades; pero por supuesto no se ha conseguido, salvo en la superficie pública, que *en filosofía no cuenta.*

Lo que parece claro es que desde comienzos del siglo XX, por sus pasos contados, a veces en conflicto, con vacilaciones y retrocesos, se había recuperado el sentido de la filosofía, se habían ido descubriendo sus requisitos, sin los cuales no puede existir auténticamente, y se había iniciado una nueva *época,* el descubrimiento de un continente que habría que explorar. Lo sorprendente, casi increíble, es que, apenas empezada la exploración y cuando se habían trazado los caminos que prometían el avance, ha habido una extraña tentación de abandono, de volver la espalda a la tierra prometida.

Es lo que he tratado de mostrar en estos capítulos.

Todavía falta tomar posesión de lo alcanzado, de lo que constituye nuestro *nivel*. Entonces podremos ver qué nos falta, qué necesitamos para enfrentarnos con lo que va a ser nuestra vida, en el futuro que es nuestro horizonte inevitable.

VIII
Los descubrimientos del siglo XX

Respeto a la realidad

La forma de pensamiento filosófico que va a caracterizar al siglo XX está definida por una actitud de respeto a la realidad. Intentaré explicarme. No quiero decir que en ocasiones los filósofos de nuestro tiempo no hayan podido ser infieles a lo real y a lo que efectivamente se les presentaba como tal. Pero el cauce general de esta filosofía, en el que convergen diferentes corrientes parcialmente discrepantes, se aparta de lo que, en distintas formas, han sido tentaciones de la filosofía.

La de la época moderna, por ejemplo, ha tenido la obsesión de evitar el error, ha hecho de la cautela su método, ha confiado en alguno particular como único fiable, dejando fuera lo que no se ajustase a esa idea previa. Gratry, perspicaz una vez más, dudaba del afán de verdad del que no está dispuesto a usar todos los medios posibles para alcanzarla.

Esa actitud de recelo y sospecha, que ciertamente ha servido a veces para aumentar el rigor —*der scharfsinnige Mann,* llama Kant a Hume, con cierta gratitud— ha llevado a la ceguera para enormes zonas de lo real. Si se hiciera la cuenta de lo que Hume, y en general la filosofía británica, han eliminado de la filosofía por no entrar en su concepción previa, el resultado daría mucho que pensar.

Los idealistas alemanes estaban dominados, a la inversa, por la idea de *sistema*, absolutamente esencial; pero no dejaban que la realidad lo impusiera, sino que lo imponían a la realidad, y ejercían violencia sobre ella. Y la reacción que siguió, y que se llamó positivismo, retuvo de lo real solamente la porción que encajaba con sus métodos, tomados de las ciencias de la naturaleza, y renunció a todo lo demás —si se mira bien, a la mayor parte—.

El siglo XX empieza con un grado mayor de libertad; por lo pronto —no se olvide, porque es decisivo— libertad de mirar; y de aceptar lo visto. A esta actitud acompañó la fruición de la visión y la complacencia en lo real. Estos filósofos están dispuestos a aceptar lo que encuentren y a serle fiel. No admiten, por ejemplo, que se reduzca lo «dado» a lo dado en la experiencia sensible, y menos aún que lo dado se identifique con lo real sin más. Esta fue acaso la primera liberación.

Esta fidelidad llevó a reconocer que la realidad no solo incluye diversos modos, sino que tiene diferentes maneras de presentarse, y por tanto hay varios caminos de acceder a ella. El enriquecimiento de los *métodos* fue una de las primeras ganancias de la época que empezaba. La intuición de Bergson, la descripción de la fenomenología —y de Dilthey, autor de una *beschreibende und zergliedernde Psychologie,* una psico-

logía descriptiva y analítica—, el *stream of consciousness* de William James, son los primeros intentos de dilatar el repertorio metódico y adaptarse a los requisitos, acaso múltiples, de la realidad.

Paralelamente, la negativa a reducirlo todo a *hechos,* tan característico del final del siglo anterior, llevó a un enriquecimiento múltiple. Circulaba ampliamente por Europa un libro francés con un título revelador: *Un million de faits.* Hemos visto cómo Husserl contraponía *Tatsachen* a *Ideen,* y negaba que los primeros pudieran fundamentar las segundas. La crítica del psicologismo, ya desde la *Investigaciones lógicas,* en el umbral del siglo, lo llevó a reivindicar la lógica pura, los objetos ideales y entre ellos los géneros y especies.

De este modo, aunque con otro sentido que el tradicional, la filosofía recobró la noción de *esencia,* abandonada por la mentalidad positivista. Dilthey, por su parte, sumergido en la historia, nutrido de ella, con una «intimidad», si podemos usar esta palabra, nunca alcanzada antes, pretende fundar la filosofía «en la experiencia total, plena, sin mutilaciones, por tanto, en la realidad entera y completa»; no se puede decir mejor lo que he definido como el sentido de la filosofía de esta época. Es cierto que no ha conseguido superar del todo las vigencias que había encontrado y tiene que rechazar la metafísica entendida como «absolutismo del intelecto». Pronto se verá que no hay por qué entenderla así.

Dilthey, atento al hombre que se le presenta en una multiplicidad de formas históricas, distinguirá entre *Erklärung* y *Verständnis* (explicación y comprensión); buscará la realidad que es propiamente humana, a la que llamará espíritu *(Geist)* y fundará como distintas y complementarias de las ciencias de la na-

turaleza o *Naturwissenschaften,* y con métodos también adecuados, las *Geisteswissenschaften.*

Ya en el primer decenio del siglo xx la filosofía ha llevado a cabo una fantástica aproximación a la realidad. Bergson, Husserl, Dilthey tienen clara conciencia de ello, desde tres perspectivas diferentes y que desde la nuestra parecen lo que eran: convergentes.

La vida humana

La filosofía se ha ocupado tradicionalmente del hombre, que ha sido uno de los principales objetos de su estudio. Los supuestos de su interpretación han variado enormemente. Puedo recordar que hace medio siglo compuse una antología, *El tema del hombre,* en que se puede encontrar un amplio repertorio de visiones filosóficas de la realidad humana, desde los griegos hasta el presente. Se ha oscilado desde la consideración del hombre como un *animal* —lo es, ciertamente— bastante peculiar, hasta el análisis de sus componentes —en la forma más tradicional, alma y cuerpo—, o finalmente la insistencia casi exclusiva en su condición pensante.

Nuestra época, sin dejar de referirse al hombre, ha introducido el estudio de algo que no es precisamente lo mismo: la *vida humana*, con muy diferentes nombres, y esto quiere decir con diversas interpretaciones, de desigual fidelidad a lo que es. La noción de sustancia ha sido decisiva en las concepciones del hombre. Incluso al definir la *persona,* Boecio dice que es *ratonalis naturae individua substantia,* sustancia individual de naturaleza racional, es decir, una forma particular de sustancia o cosa. Descartes, al iniciar el

idealismo, hablará de *res extensa* y *res cogitans,* fórmula en que el pensamiento afecta a una *res,* cosa o sustancia.

La filosofía de nuestro tiempo, y con prioridad y mayor plenitud Wilhelm Dilthey, fija su atención en algo bien distinto, aunque por supuesto ligado al «hombre»: su vida. Para Dilthey, la vida es esencialmente *histórica;* esto es algo que la separa de toda «cosa». Ve un conjunto de relaciones vitales, con las cuales cada vida crea su propio mundo, correlato del que llama el «mismo». Esta vida es un enigma que pide *comprensión (Verständnis),* sobre todo porque la muerte es lo incomprensible. Esto llevará a Dilthey al método de la *comprensión descriptiva,* contrapuesta a la explicación *(Erklärung)* para las ciencias del espíritu. La vida humana es una totalidad unitaria determinada por la *mismidad de la persona.* Es increíble que el pensamiento de Dilthey haya permanecido desconocido, en lo que que tenía de filosófico, hasta mucho después de su muerte, y entonces solo haya sido comprendido en Alemania y más aún en España; hoy parece olvidado, y libros recientes dan una visión desvaída o nebulosa de su pensamiento.

Y, sin embargo, es evidente que fue Dilthey el que concentró la atención sobre la vida humana como tal, y la analizó y exploró con enorme dedicación y talento, aunque con las limitaciones que le imponía su formación y su época.

La gran innovación del tiempo estaba ahí. Desde diversas perspectivas, con los instrumentos intelectuales de sus tradiciones propias, con las interpretaciones determinadas por sus intereses personales, los filósofos se enfrentan con la nueva realidad recién descubierta. Si se repasan los índices de los libros filosóficos anteriores a nuestro siglo se encuentra la

extraña ausencia de referencias a la vida humana. En Kierkegaard se emplea la expresión *existencia,* tan impropia y de tantas consecuencias, unida precisamente al irracionalismo. Desde una perspectiva psicológica, William James habla de *stream of consciousness,* que introduce la movilidad y sucesión. Otros verán la nueva realidad problemática como *subjetividad,* reteniendo solo un carácter de ella, con omisión de otros esenciales. Se insistirá especialmente en la conciencia a *Bewusstsein,* de la que ya hemos visto las limitaciones. Heidegger introducirá el término *Dasein,* tan fecundo a pesar de sus dificultades internas, articulado con el nombre, de raíz latina, *Existenz.*

Aparte del antecedente de Dilthey, se tardará en llegar a la expresión inmediata, directa, inteligible, *vida humana.* Tal vez ha estorbado el no ser un término técnico, menos aún un neologismo, sino una palabra de la lengua. Por otra parte, la noción «vida» ha hecho pensar demasiado en la biología, en detrimento del sentido primario que tiene en el lenguaje, cuando hablamos de nuestra vida, cuando decimos que es corta o larga, alegre o triste, seria, feliz o infeliz. Ha sido Ortega el que ha llamado así a la realidad sobre la que se va a afanar la filosofía de nuestro tiempo. Pero ha hecho mucho más que llamarla por su nombre.

Realidad radical

Ante todo, con la fórmula de 1914, máxima condensación, «yo soy yo y mi circunstancia», Ortega dejó atrás todo subjetivismo e idealismo, sin recaer por supuesto en el realismo. Como circunstancia es *todo* lo que me rodea, *mi* vida aparece como la reali-

dad radical en la que aparecen o se constituyen todas las demás, «radicadas» en ella. Es, pues, el ámbito o área en que acontece todo lo que es real, en cualquier sentido de esta palabra.

Bastaría con esto para distinguir entre mi vida y el hombre, y por supuesto se trata de la vida *real,* ejecutiva, algo que no puede coincidir con el idealismo refinado de Husserl.

Tampoco coincide con el *Dasein* de Heidegger, que es «el modo de ser de ese ente que somos nosotros», cuyo análisis es necesario para comprender el *sentido del ser,* ya que el *Dasein* está definido por la «comprensión del ser» o *Seinsverständnis.* La que Ortega llama teoría analítica de la vida humana no se puede confundir con la «analítica existencial del existir», porque esta es solo una propedéutica para plantear el problema del sentido del ser, mientras que en Ortega es la teoría de la *realidad radical,* no una preparación para la metafísica, sino ya la metafísica.

Desde mi vida como realidad radical hay que descubrir y comprender las realidades «radicadas», con una distinción que es operante, y que falta en todas las demás filosofías de nuestro tiempo. Esto va a obligar a buscar categorías y conceptos adecuados para la intelección de lo descubierto, cuya posesión no puede lograrse con los elaborados para entender lo que son las «cosas».

La vida humana no es cosa, ni material ni espiritual, consiste en hacer o *quehacer,* para intentar reabsorber la circunstancia, humanizarla, personalizarla, convertirla en *mundo.* La vida es estrictamente personal, no un *qué* sino un *quién,* algo proyectivo —en expresión mía *futurizo*—, real e irreal a la vez. Es drama, lo que yo hago con las cosas para ser quien pretendo ser. Y no consiste en elección, porque no

elijo ni mi circunstancia ni mi vocación, la primera impuesta, la segunda propuesta, aunque tengo que elegir, forzosamente libre, *quién* voy a intentar ser.

Finalmente, para Ortega el ser es solo una *interpretación* de la realidad, de lo que *hay*, justamente cuando me sitúo en la actitud que consiste en preguntarme *qué son* las cosas, desde la creencia previa de que tienen un ser. Por consiguiente, no puede identificarse la metafísica —como busca de una certidumbre radical acerca de la realidad radical— con la ontología; no basta con dar razón de esa interpretación que es el ser, sino que hay que hacerlo respecto de lo que *hay*, de la realidad que encuentro, tal como la encuentro.

Sistema

La filosofía ha usado en muy varios sentidos la palabra sistema. En principio quiere decir un conjunto de verdades tal, que cada una de ellas se apoya en las demás y es justificada por ellas. Es notorio que la matemática no lo es en sentido estricto, ya que un teorema se apoya en los anteriores, pero no en los siguientes; tiene una estructura *lineal*. La filosofía, en cambio y esta es acaso su única dificultad, tiene una estructura *circular* o espiral, de manera que la primera afirmación no acaba de estar justificada hasta la última, y es la razón de que un libro propiamente filosófico no se entiende más que en conjunto, al terminarlo, porque es cuando resulta comprensible la primera página.

Ya en 1690 el cartesiano Pierre-Sylvain Régis publicó su voluminosa obra en tres tomos con el título *Système de Philosophie*. No sé, porque yo sé muy poco,

si se ha usado tan sistemáticamente esta palabra antes que él, pero desde luego es anterior a Kant y no digamos al *Traité des systèmes* de Condillac.

Los que usaron —y abusaron— de este término fueron los idealistas alemanes, muy especialmente Hegel. Con fundamento, porque creían con razón que la verdad filosófica aparece en figura de sistema; pero ello los llevó en ocasiones a forzar las cosas para que encajaran bien en esa construcción sistemática. Lo verdaderamente grave es que se ha solido pensar que el sistema pertenece a las ideas, en este caso a la filosofía. Lo cual es verdad, pero no la más importante.

En nuestra época es cuando se ha pensado a fondo que acaso sea la *realidad misma* la sistemática, y en ese caso el sistematismo de la filosofía significaría solo plegarse dócilmente a ella. Un ejemplo más de esa aproximación a la realidad que en su lugar mencioné.

Pero no es fácil mostrar claramente el sistematismo de la realidad, si se la considera como el conjunto de las cosas, incluso la *omnitudo realitatis*. Permítaseme citar unas cuantas líneas de mi ya viejo escrito *Idea de la Metafísica* (1954), porque no creo poder explicarlo con menos palabras.

«Al decir que necesito saber a qué atenerme respecto a la realidad radical, y que en esta, es decir, mi vida, se incluye *de algún modo* toda realidad, hay que subrayar que lo que importa de ese 'todo' es que nada queda excluido, no la suma de 'todas las cosas reales'. Necesito saber a qué atenerme respecto a la índole o estructura de la realidad *en cuanto tal*. Pero no resbalemos otra vez: ¿qué quiere decir *en cuanto tal*? Es una expresión circunstancial, cuyo sentido cambia en cada caso, al reduplicar aquello de que se

trata; en este caso quiere decir 'en cuanto realidad'. Y como realidad es aquello con que me encuentro, realidad en cuanto tal quiere decir: *realidad en cuanto me encuentro con ella*. Hay que superar de una vez el milenario intento de omitir la referencia a mí en la realidad, o en otro caso 'subjetivarla'; yo soy ingrediente de la realidad, y no de un modo subrepticio o vergonzante, sino como constitutivo de la *realitas* de todo lo que es real, aunque yo no sea componente o parte de eso que es real.

»Ahora bien, mi encuentro con y en la realidad no es inerte ni meramente teórico: me encuentro *viviendo*. Encuentro la realidad en figura de escenario de mi vida o *mundo* en el sentido más lato del término. Es decir, cualquier porción, aspecto o interpretación de la realidad presupone *mi vida*, el área en que se da y constituye. La vida es, por tanto, *la organización real de la realidad* —frente a toda teoría, como lo es la idea del 'todo de la realidad'—, y por consiguiente la realidad radical en el sentido literal de estas palabras.»

«El sentido de la realidad pende de su hallazgo originario, que no es otro sino mi encuentro con ella, *viviendo*. Vivir —no ser— es el sentido radical de la realidad.» «'Lo real', 'el mundo', 'las cosas', 'la conciencia' son solo abstracciones, se entiende, de la unidad real en que se constituyen. La conexión efectiva de la realidad es el sistema de la vida misma, es decir, del *vivir*. La realidad en su forma *concreta* es mi vida. Solo el verbo vivir, mejor dicho, el verbo vivir *personalmente* conjugado —*yo vivo*— es concreto. Únicamente en él transparece a la vez la *conexión* y la *concreción* de la realidad.»

En este sentido es sistemática la filosofía; no porque parezca deseable, sino porque la realidad lo es.

El sistematismo de la filosofía depende del carácter sistemático de la vida humana. El filósofo tiene que ser sistemático porque lo exige la condición de la realidad.

Métodos

La variedad de métodos propuestos y utilizados por los mayores filósofos del siglo XX no debe desorientarnos. En primer lugar, no son inconciliables, aunque algunos signifiquen una crítica de deficiencias o excesos —podríamos decir extravasaciones— de otros. Responden además a la profunda convicción de que hay diversos modos de realidad, y requieren accesos correspondientes y fieles a su condición. Es evidente que no se pueden oír los colores ni ver los sonidos; hay que extender a esferas más complejas y delicadas esta comprobación elemental.

El error cometido por el racionalismo fue dar por supuesto que la realidad es racional, como el pensamiento humano. Esto no es evidente y acaso no sea cierto; es una *creencia* de la que no puede partir la filosofía. Habrá que ver si *toda* la realidad es racional, si se adapta a las condiciones que llamamos así. Por otra parte, la idea de razón, construida sobre todo según el modelo de las ciencias de la naturaleza —la *Crítica de la razón pura* tiene presente la física de Newton— es «explicativa» y consiste en *reducir* las cosas a sus causas, principios o elementos. Pero al hacer esto se queda uno sin la cosa, la cambia por los resultados de la reducción.

Cuando se cae en la cuenta de que algunas realidades interesan *por sí mismas,* como la vida humana o la historia, se piensa que *la razón no sirve,* y se concluye

que esas realidades son irracionales. Partiendo de la justificación del interés de lo que llamó «existencia», pero con notable frivolidad, Kierkegaard se lanzó por el camino del irracionalismo, que en una u otra medida han compartido casi todos los filósofos de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. El irracionalismo no tiene más que un inconveniente: es imposible.

Al apartarse de la razón especulativa, pura, abstracta o como se la quiera denominar, se buscan métodos de acceso y comprensión de la realidad. Descripción, intuición, imaginación, narración —como usan, y con gran facundidad, Unamuno en la novela y después Gabriel Marcel en el teatro—, son métodos valiosos y que *no se excluyen* salvo en lo que puedan tener de ocasional error o de justificada pretensión de autonomía o suficiencia. El ejemplo más claro sería el de Unamuno. Su «irracionalismo» —mejor dicho, su desesperación de la razón— lo lleva a buscar un desvío que es la imaginación, y descubre la novela personal como método de conocimiento. Pero cuando se llegue a una nueva y más profunda concepción de la razón, se encontrará que incluye esencialmente la imaginación, que esta es un ingrediente suyo; en suma, que Unamuno «tenía razón», aunque por supuesto incompleta.

Esto, la recuperación del sentido de la razón como tal, es lo que se ha hecho esperar más de lo que parecería probable. Si se lee con atención la obra de la mayoría de los filósofos del siglo XX, se comprobará la infrecuencia de su nombre y, lo que es más grave, de su uso efectivo. La descripción no basta; la unión de las notas ligadas entre sí por la *Fundierung* de Husserl, llega a las *esencias*, pero sin ulteriores conexiones. Fue Ortega el que vio la *necesidad* de la ra-

zón, no ya para hacer ciencia o filosofía, sino para vivir.

Mi vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino que la tengo que hacer, es un quehacer; por supuesto, con las cosas, con el conjunto de mi circunstancia, que tengo que tener presente y sobre la que tengo que proyectar mis interpretaciones y proyectos. Ningún sistema de instintos —en el hombre, muy pobres y débiles— puede orientarme, como sucede al animal. No tengo más remedio que elegir, decir en cada instante lo que voy a hacer, el qué voy a ser; es decir, tengo que *pensar.* El hombre no puede vivir más que justificando lo que hace, razonando. Esto es lo que Ortega llamó desde 1914 *razón vital,* aquella sin la cual es imposible la vida humana.

Pero descubrió a la vez que *es la vida misma la que da razón, instrumentum reddendi rationem,* que comprendo algo cuando funciona dentro de mi vida, que es ella la que lo hace inteligible. Por eso no se entiende nada humano más que contando una historia, y la razón es *narrativa* —lo que se había encontrado al dar valor de conocimiento a la novela o el teatro—. Y en su forma concreta la razón es *razón histórica,* no la razón usual *aplicada* a la historia —esto lo hizo magistralmente Dilthey—, sino *la razón que es la historia,* que descubre lo que el hombre ha sido y es.

El único avance real de la interpretación de la razón desde el racionalismo y la tentación irracionalista ha sido la originada en el pensamiento orteguiano.

* * *

Sobre casi todo esto he escrito largamente y con toda minuciosidad en muchos libros. Aquí no he querido más que recordar sumariamente, en las me-

nos páginas posibles, la significación del conjunto de la filosofía verdaderamente creadora del siglo xx. El balance, aun reducido a la máxima condensación, es impresionante: se trata de una de las épocas más ricas y densas de toda la historia de la filosofía.

Pero no solo esto: es el comienzo de una etapa, lo que he llamado un punto de inflexión. Lejos de pertenecer al pasado, esta filosofía apenas ha hecho más que comenzar, pertenece primariamente al futuro. Por eso, prescindiendo en lo posible de las diferencias y las críticas, he subrayado la *convergencia* fundamental de estos filósofos, aplicados a la misma empresa, la comprensión de la realidad *desde el mismo nivel,* el nuestro.

Veracidad y radicalidad han sido los dos caracteres dominantes en este conjunto de filosofías. Con desmayos, ciertamente, y en alguna medida unas corrigen a las otras y remedian su parcialidad. Lo urgente es tomar posesión de todo ello, de lo que somos, para seguir adelante. Pero esto no es posible más que si partimos de aquello adonde hemos llegado; si no se hace —y es lo que en los últimos decenios se elude o niega— se cae inevitablemente en el arcaísmo, se invierte el camino normal de la historia.

Y no se puede olvidar la noción de *alteridad.* Al poseer esa filosofía a que se ha llegado, si no basta hay que hacer *otra.* Se dirá que si es espléndida se puede uno instalar en ella; sí, pero solo provisionalmente y como punto de partida. Nuestra situación no es ya aquella en que se engendraron las filosofías que he recordado; ya se han dado pasos decisivos al enfrentarse con nuevas cuestiones. Al empezar un nuevo siglo, no tenemos más remedio que seguir pensando, con los instrumentos de que disponemos, sin dar un paso atrás.

IX

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo

Un fragmento de Heráclito

Un enigmático fragmento de Heráclito, que se conserva en varias formulaciones distintas, lo cual sugiere que tuviera para él importancia, dice: «el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo» (ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή). Se podría pensar que es una trivialidad, y esta es la impresión que pueden dar los presocráticos, y que importa retener: en efecto, un camino se puede recorrer en ambos sentidos. ¿Siempre? Yo veo en la concisa frase de Heráclito el verdadero comienzo de la filosofía, el descubrimiento de que no solo se puede «esperar» la revelación de lo latente, acaso el principio, pasivamente, sino que se puede ir en sentido inverso, desde lo patente y manifiesto hasta lo oculto y latente. Sabemos que Heráclito decía que «la naturaleza gusta de ocultarse» (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), y tiene sentido indicar que el camino puede recorrerse hacia arriba o hacia abajo. Es posible arrancar, des-

velar eso que está oculto, poner de manifiesto la *phýsis* o la *arkhé* en que está la raíz de las cosas. Y ese será el sentido de la *alétheia* o verdad como descubrimiento.

Pero, una vez ejecutada esa operación, ¿termina la historia? La filosofía ha intentado el camino de vuelta. El ejemplo más claro e ilustre es Platón, que de las cosas se eleva a las *ideas,* en su lugar supraceleste o *tópos hyperouránios,* las ideas que «cubren» las cosas y de las que estas «participan» mediante la *méthexis* que les confiere realidad. Pero Platón no lo realizó; le dejó la tarea a Aristóteles, que trató de llevarla a cabo de otra manera y con otros supuestos, que dio pasos decisivos —de muchos de los cuales seguimos viviendo—. Es curioso que después de siglos de «culto» a Aristóteles y devoción inmoderada por él, no siempre inteligente, se haya caído en cierta ingratitud para con lo que le debemos, y que es increíble.

La verdad es que nunca se ha hecho esa nueva operación. El pensamiento occidental, una vez y otra, se ha quedado enredado en las cosas —recayendo así en una fase prefilosófica—, porque no ha sabido *dónde ponerlas,* ha intenta componer el mundo con ellas, sin ver que este no es la suma o conjunto de las cosas y, lo que es todavía más grave, que el «mundo» no agota la realidad.

En tres ocasiones especialmente se ha malogrado lo que podía haber sido la dilatación de la filosofía en su viaje de vuelta. La primera, en el siglo XVIII, al olvidar lo interesante de la obra de Descartes y de Leibniz, para retener solo lo que a nuestros ojos es secundario y que, en todo caso, está en los bordes de la filosofía. La idea del *cogito,* la fecundidad de la duda metódica, la autobiografía, tan iluminadora fi-

losóficamente, que es el *Discours de la méthode,* la insistencia en el alma como realidad personal capaz de conocimiento y distinta del cuerpo y de toda *res extensa,* apenas deja huella en la mente de los *philosophes,* que buscan en Locke lo que más se ajusta a sus deseos. En cuanto a Leibniz, apenas se habla de la *vis repraesentativa,* del dinamismo de las mónadas, y en particular de los espíritus, de la profunda idea de Dios que aparece en su obra. Lo que sobrevive es la idea —mal entendida— de «el mejor de los mundos posibles», que sirve a Voltaire para algunas burlas no demasiado ingeniosas. Si a esto se añade el que la Iglesia se desentendió de la renovación del pensamiento llevada a cabo por los filósofos del XVII, para aferrarse a un tomismo nominal que dejó el paso en realidad al sensualismo, se puede medir la pérdida de posibilidades que aconteció entre la muerte de Leibniz y la muy tardía difusión de Kant, es decir, durante casi un siglo.

La segunda dilapidación ocurre en la segunda mitad del siglo XIX, de la que ya he hablado. Desde el punto de vista que ahora interesa, si se hubiese aprovechado lo maravilloso que tuvo el Idealismo alemán, su carácter sistemático, su ambición intelectual de dar razón de la realidad íntegra, y, omitiendo sus exageraciones y embalamientos, se hubiese emprendido el «descenso» hacia las concreciones de la realidad, se habría ido muy lejos. Adviértase que esto era lo fecundo del positivismo, pero lo intentó al precio de renunciar a las preguntas radicales de la filosofía; no indagó las realidades concretas desde el nivel alcanzado, sino que redujo todo al nivel de las ciencias positivas: es precisamente lo que llamo «enredarse en las cosas».

La última fase del proceso —por ahora— es la

actual, y ha sido, a la vez, la más intensa, por la «invasión de las cosas» propia de nuestro tiempo, y la menos justificada, porque se había alcanzado el *nivel* desde el cual esa operación siempre intentada y frustrada era realmente posible.

La teoría general

Si tomamos, como creo que debe hacerse, el conjunto de los esfuerzos filosóficos creadores realizados en nuestro siglo, y *no interrumpidos,* aunque desde hace unos tres decenios socialmente dejados al margen, encontramos, por lo pronto, uno de los niveles más altos y, en segundo lugar, un cuerpo de doctrinas en las que lo convergente supera con mucho a las diferencias, la mayor parte de las cuales es esencial conservar. Los nombres de Brentano, Dilthey, Husserl, Bergson, Unamuno, Scheler, Hartmann, Heidegger, Jaspers, Ortega, Marcel, Zubiri, Whitehead, Collingwood, William James, Santayana, Wheelwright y algunos más constituyen lo que podríamos llamar una teoría general que puede y debe ser el punto de partida para una filosofía en la cual las discrepancias, la *diaphonía tôn doxôn* es, contra lo que se podría esperar, acaso menor que en ninguna otra época.

Las razones de que esto sea así son varias. Ante todo, la *radicalidad* recuperada de la filosofía. Las formas de pensamiento que he nombrado se caracterizan por su tendencia a alcanzar ese nivel perdido, o su plena posesión, o al menos su conservación parcial en algunas dimensiones.

Todavía más importante es que esa etapa filosófi-

ca ha consistido en el acceso a una nueva realidad, la vida humana, que como *tal* había quedado hasta ahora fuera de la filosofía. En formas más o menos logradas, todos estos pensadores se han enfrentado con algo que siempre había quedado enmascarado por otras realidades, que «tienen que ver» con ella pero que son otra cosa; es decir, diversas «cosas», mientras que la vida humana no es ni puede ser cosa alguna.

Dicho de otro modo, se ha introducido al fin la perspectiva propiamente *personal* en la filosofía. Ciertamente se había hablado de la persona en buen número de doctrinas pasadas, pero siempre se había escamoteado lo más propio y originario, con una serie de sustituciones o incluso suplantaciones. Por eso la filosofía actual es, en toda la historia, la más adecuada para comprender la visión de lo real que encierra el cristianismo, y que consiste en la instalación plena y constante en esa perspectiva personal. La deficiencia de ella ha sido la causa de que las aproximaciones filosóficas —y teológicas— al cristianismo hayan dejado siempre fuera el núcleo más vivo y profundo.

Finalmente, aunque con muy desigual rigor y alcance, en ese grupo de filosofías se ha recuperado la *razón,* salvándola a la vez del racionalismo y del irracionalismo, respetando la contextura de la realidad sin prejuzgar que en su integridad se ajuste a las condiciones de la mente humana o que, a la inversa, ciertas porciones de ella, y precisamente las que más nos afectan e importan, queden fuera de las posibilidades de la razón. Y esta pulcritud intelectual se ha conseguido precisamente profundizando en lo que es la razón, llegando a una interpretación de ella que descubre la parcialidad de las anteriormente vigen-

tes, que aparecen como meros capítulos de ella, aptos para ciertas funciones limitadas.

* * *

Si se parte de ese nivel y ese método, se ve que la filosofía no tiene un «objeto» particular, sino que el asunto sobre el que versa es *la realidad en cuanto tal*. Todas las cosas pueden ser consideradas por la filosofía, no en lo que tienen de particular, de *tales* cosas, sino en lo que tienen de realidad. Quien más se acercó a esto fue Aristóteles al indagar la condición de la metafísica o *próte philosophía,* filosofía primera. Pero le faltó, como no podía menos, la noción del ámbito en que las cosas se constituyen y aparecen. La idea de naturaleza o *phýsis* era insuficiente, aunque necesaria. Recuérdese que en la *Física* lo primero que tiene que hacer es reivindicar su existencia, y por tanto el movimiento o el reposo, porque si tiene razón Parménides y el ente es inmóvil *(akíneton),* no hay nada que hacer. La fecundísima pero insuficiente idea de sustancia *(ousía)* es el fundamento de la ontología aristotélica; pero hemos visto ya que no basta con la ontología, porque el ente —o si se prefiere, el ser— es una interpretación de la realidad, de lo que *hay,* y por tanto hay que *derivarlo* y no se confunde con la realidad radical.

Si ahora partimos de esta, es decir, de *mi vida* y de la teoría general de ella que se logra mediante análisis de ella en cuanto vida concreta, podemos ir *de la vida a las cosas;* se entiende, a las cosas *de la vida y en ella.* Se puede aplicar la razón —la razón que es la vida— a las cosas *radicadas,* precisamente para descubrir lo que tienen de realidad, es decir, su puesto y forma de radicación en la vida.

Esto significa, ni más ni menos, una alteración esencial de lo que ha sido la filosofía. Ahora se empieza a comprender el alcance de lo que he llamado un punto de inflexión. La filosofía ha partido de cosas y de la noción de naturaleza. Cuando ha tropezado con algo que no encajaba en ese esquema conceptual, ha partido de él para modificarlo —casi siempre ligeramente— y pensar ese «algo» que no era propiamente cosa. Pero ha retenido la visión de todo como «algo», eludiendo el enfrentarse con eso que llamamos —en la vida real, en el uso de la lengua— «alguien». Esto se ha extendido, por supuesto, al hombre, incluso a Dios, en la medida en que ha sido objeto de especulación teórica.

Ahora se inicia —solamente se inicia, no lo olvidemos— la otra perspectiva. Al usar la vida como el ámbito en que se constituye y manifiesta toda realidad, al caer en la cuenta de que la razón no es separable de la vida —no digamos contraria a ella—, sino la vida misma en su función de comprender, se introduce la visión de lo real *desde la persona,* precisamente como un alguien que no se deja «cosificar». Ni siquiera en forma de «espíritu», que ha sido, salvo contadísimas excepciones, un artificio para escapar a la idea más cruda y tosca de «cosa» sin ir más allá de su sentido fundamental. (Por cierto, el intento de «cosificación» ha sido la característica de lo que ha intentado hace gran parte del pensamiento en los últimos decenios. El ejemplo más claro es Sartre, que a fuerza de usar abusivamente la noción de elección o *choix,* como si todo en el hombre fuera elegible o elegido, desembocó en los más antiguos conceptos de la

ontología tradicional y a última hora en una forma de materialismo.)

* * *

Creo que la tarea principal de la filosofía en los próximos años va a ser, después de la plena toma de posesión de lo que llamo la «teoría general», el cuerpo doctrinal de la filosofía como conocimiento de la realidad radical, el descenso hacia las cosas. Las diversas realidades tienen que ser asunto de la filosofía, pero no como las consideran las diversas ciencias particulares, que normalmente el filósofo no domina, ni tiene por qué dominar, sino en vista de su puesto en la realidad y las formas de esa pertenencia. Es curiosa la fascinación que las ciencias naturales ejercen sobre los que no las conocen bien, sobre todo por el empleo de una terminología particular y el uso de simbolismos, que les dan un aire «misterioso» —como un texto, acaso trivial, escrito en un alfabeto desconocido—.

Lo que se ofrece a la filosofía es la empresa de ver el mundo *desde la persona.* No es empresa fácil; en primer lugar, por los inveterados hábitos mentales que hacen aferrarse a las cosas y se pierden en lo que parece el terreno movedizo de la vida humana, del *quién* que cada uno de nosotros es, y por tanto el filósofo. Además, porque las categorías y conceptos elaborados por el pensamiento han estado forjados en su inmensa mayoría sobre el modelo de las cosas, y es menester buscar otros adecuados y, lo que es más, un nuevo sistema de conexiones, por ejemplo de fundamentación. Hace cerca de medio siglo, en la *Introducción a la Filosofía,* indiqué la necesidad de pensar un modo peculiar de ella, más profundo, que llamé *vivificación.*

Si se presta alguna atención a ello, se verá que mis últimos libros, desde el nivel alcanzado en *Antropología metafísica* (1970), han tratado de cuestiones que no parecen *inmediatamente* filosóficas, quiero decir que no son las debatidas tradicionalmente en los libros de filosofía, pero desde un punto de vista filosófico y rigurosamente personal.

Creo que esta es la tarea más urgente que se presenta a la filosofía: la toma de posesión de las diversas realidades, tal como se presentan al hombre *como persona,* en su vida y no fuera de ella. Esto llevaría a una visión enteramente nueva de lo real, en la cual se podría encontrar orientación para vivir. Esta necesidad se ha sentido muchas veces, la primera en la época de los sofistas, que destruyeron la razón que tenían al abandonar la perspectiva de la verdad. Se trata de hacer estrictamente lo contrario: introducir el criterio de verdad como lo decisivo; y no una verdad cualquiera, sino la que tiene sus raíces, y por tanto su justificación, en la vida misma.

Esto obliga a una actitud «desinteresada», propia de la filosofía, más allá de todo utilitarismo, precisamente para salvar lo que es el máximo interés: la necesidad de estar orientado, de saber a qué atenerse. Solamente esto puede superar la profunda y peligrosa desorientación de nuestra época, y acaso restablecer un sistema de creencias que serían en todo caso «justificables».

El hombre actual no sabe qué pensar acerca de los asuntos que primariamente lo afectan y con los cuales tiene que enfrentarse para vivir. Ha perdido la confianza en la filosofía, porque cree que es una especulación acerca de minucias que no le interesan y que no comprende; se lo ha persuadido de que las preguntas acerca de las cuales necesita claridad no

tienen respuesta, o ni siquiera tienen sentido. Las ciencias lo maravillan con su fantástico éxito, pero se mueven en un plano que no es el suyo, el de su vida. Necesitaría que el pensamiento volviera a las cosas, pero desde el punto de vista de las personas.

Si se le dijera, con Heráclito, que «el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo», sentiría esperanza y confiaría en que se hiciese ese descenso hacia las realidades inmediatas. La filosofía lo ha intentado a veces, pero se ha quedado en las cosas, porque no ha sabido dónde ponerlas. Se ha pensado en la suma de todas ellas, en su conjunto, el universo; no se ha visto cuál es la *organización real de la realidad,* que es precisamente mi vida, donde todo aparece para la persona que está viviendo.

X
La razón se constituye viviendo

Necesidad y uso de la razón

El hombre se define más por sus necesidades que por sus posesiones. Si queremos usar una expresión más rigurosa y adecuada, diremos por sus *requisitos,* es decir, por lo que es requerido para su vida. Cuando se dice, según la definición tradicional, que el hombre es animal racional, no se trata tanto de que efectivamente posea la razón y razone, sino de que la necesita, que tiene que ejercitarla y *para eso* en alguna forma poseerla.

Me ha intrigado hace mucho tiempo la curiosa expresión «tener uso de razón» —o no tenerlo—. Se dice que el niño «no tiene uso de razón». ¿Qué quiere decir esto? ¿Que no tiene razón? ¿O que la tiene pero no la usa? He llegado a pensar que la significación real es esta: no tiene razón pero la necesita. El animal carece de ella, pero no le hace falta; un sistema de instintos le basta para orientar, por lo general con acierto y eficacia, su vida. Esto le falta al hom-

bre, cuyos instintos son muy pobres y débiles, totalmente insuficientes; necesita otra cosa para vivir. El niño, al comienzo de su vida, ciertamente no posee la razón; pero está afectado por su carencia —en rigor, por su *privación*— y literalmente no puede vivir; solo le es posible porque los adultos que lo rodean le «prestan» lo que llamaremos su razón —a reserva de preguntarnos en qué consiste—; lo cual tiene largas consecuencias para el futuro y para la condición humana. Por lo pronto, esta es rigurosamente individual, la de cada cual; pero no solo, sino que desde el primer momento ha necesitado a *otros* individuos; y, como veremos, algo más.

El niño, que no tiene uso de razón, vive de prestado —podríamos decir «a crédito», y esto será más verdad de lo que parece—, gracias a la razón de los demás. Algo análogo podría decirse del que, por condición congénita o por enfermedad, está «privado de razón» en el sentido usual de esta locución.

No se olvide que el niño, desde su nacimiento, vive en el elemento de la palabra; en muy distintos grados, y esto es decisivo: por parte de la lengua y también de cómo se usa, del tipo de «locuacidad» que lo rodea, es decir, de cómo se habla en torno suyo y, lo que no es lo mismo, a él. Los nombres funcionan como *preconceptos;* van señalando, distinguiendo, articulando los diversos ingredientes de la realidad. Las acciones vitales de las personas mayores, por lo general acompañadas de la palabra, presentan al niño los contenidos del mundo con ciertas funciones con significación: alimento, abrigo, juguete, peligro. Desde muy pronto, el niño va siendo sumergido en la lengua a la que atiende aunque no entiende; se va desarrollando en él lo que será su sistema lingüístico; luego la entiende aunque no la hable;

en un medio locuaz, desde muy pronto. Es decir, se produce tempranamente la *instalación* lingüística, pronto seguida por el uso activo de la lengua. Es muy frecuente que el niño «viva» en la lengua, en una especie de embriaguez de la palabra incontenible.

Una de las situaciones más frecuentes en la infancia temprana es el aburrimiento. Es el motivo principal del llanto del niño pequeño, que puede deberse a hambre, molestias, dolor, enfermedad, suciedad, pero más aún a que se aburre, y por eso la presencia de los padres lo interrumpe; pero cuando esta resulta monótona, el aburrimiento vuelve y hace falta algo más: atención directa, palabra, canto, mecer la cuna o paso a los brazos, dilatación del campo visual, cambios de perspectiva. Hace muchos años dije que los adultos son las «colonias» del niño pequeño, porque ellos le facilitan los recursos para sus «proyectos», irrealizables con sus posibilidades propias.

De este modo se va produciendo la progresiva orientación del niño, que consiste sobre todo en el descubrimiento de *conexiones*. Y estas son de dos tipos bien distintos. Unas, las que podríamos llamar «objetivas» y «naturales»; por ejemplo, la caída de una cosa cuando se la suelta, el ruido que produce al caer —es asombroso el interés del niño por dejar caer o tirar cosas—. Otras bien diferentes, son «personales»: la que hay entre el llanto y la presencia de la madre, o la reciprocidad de la sonrisa, o la caricia. Podríamos decir que se produce el descubrimiento de la *causalidad* y, por otra parte, el de la *motivación*, distinguidas muy pronto y que llevan a dimensiones diferentes de la vida.

Las situaciones vitales no se dan aisladas, sino en un conjunto que será la instalación mundana. La ac-

ción, tan pronto como es posible, y en grado mínimo y elemental lo es muy temprano, funciona como *solución* de las perplejidades vitales.

El punto de partida es, por supuesto, la realidad que nos rodea, el conjunto de «cosas» que encontramos; pero es desde el comienzo una realidad *interpretada* por los nombres, las tonalidades afectivas de la lengua, las acciones vitales contempladas, las normas, los usos. Desde ahí empezará a constituirse la razón.

* * *

El dominio del cuerpo propio, que el niño va alcanzando en los primeros meses y con relativa plenitud después del primer año, no es separable de la vivencia de los *otros*. En rigor, el niño se ve primero «reflejado» en los demás, ante todo en los adultos que lo rodean. Tiene ante sí unos modelos que poco a poco se apropiará y realizará por su cuenta. Esto quiere decir que la naciente autonomía se va formando en una relación con otras personas; es de índole estrictamente *convivencial*, a diferencia de lo que sucede a la cría animal.

La vida consiste originariamente en una toma de posesión de la circunstancia, desde límites extremadamente reducidos, perceptiva y socialmente, en un proceso que se realiza en formas extremadamente diversas, dependientes de las condiciones sociales e históricas en que la vida se inicia, cuyo influjo será decisivo para la configuración de la vida adulta. En cierto momento, cuando la autonomía somática —el uso del cuerpo propio— y la posesión del «mundo» han alcanzado un nivel considerable, empieza el predominio de la *iniciativa*, que es lo específi-

camente humano, frente al carácter fundamentalmente *reactivo* de la vida animal. El hombre no se limita a responder a ciertos estímulos, sino que *proyecta* e inicia conductas que proceden de él, aunque no exclusivamente de su realidad individual.

Quiero decir que aquí interviene decisivamente la memoria. Esta no se reduce al recuerdo acumulado de las experiencias propias en sentido estricto, sino que engloba las convivenciales, las experiencias vitales, las conductas, las interpretaciones, los aciertos y errores, los diversos temples a que cada uno ha asistido. En la memoria así entendida se apoya *a tergo* la imaginación, y por tanto la proyección. El pasado —propio y ajeno— conservado, revivido, es lo que permite que el hombre tenga futuro, y que este se le presente como *porvenir*.

La acción humana se moviliza así, con un complejo repertorio de recursos, y el hombre va haciendo lo que en cada momento tiene que hacer o aquello a lo que se siente atraído y llamado. Esta es la forma real, con frecuencia olvidada, de la *espontaneidad* propia de la vida humana, que es lo que en su momento habrá que llamar libertad.

* * *

Un momento decisivo es aquel en que aparecen las *fisuras* en la imagen del mundo. La fluencia espontánea de la acción queda suspendida, interrumpida, porque falta la coherencia que permitía dar por supuesto la contextura de lo real y realizar con relativo automatismo los proyectos. Surge una nueva situación: la *perplejidad,* que impone una detención de la acción. Entonces aparece, en forma vital y no primariamente teórica, el *problema,* aquello que se

interpone entre nuestros proyectos y la realidad y nos obliga a preguntarnos *qué hacer*. Esta situación es la que exige el funcionamiento explícito de la razón —y digo esto porque luego se descubre que la razón estaba funcionando ya en forma de espontaneidad y aparente automatismo.

Cuando me hago esa pregunta, cuando necesito ejecutar ciertas operaciones mentales para saber a qué atenerme y proseguir la acción vital —la vida no tolera otra cosa, el imperativo de *hacer* en cada instante es ineludible—, tengo que poner en marcha de modo *personal* los mecanismos *sociales* de la razón. Esto último es esencial, el núcleo de la cuestión. El ejercicio de la razón es siempre personal y significa la eliminación de toda vida meramente *credencial;* pero al mismo tiempo queda descartado todo «solipsismo», porque los recursos que pongo en juego no proceden exclusivamente de mí, sino que tienen su origen en la *convivencia,* primero interindividual pero además inexorablemente social. El no haber tenido presente esto ha hecho que buena parte de la filosofía se enrede en confusiones que han tenido y siguen teniendo graves consecuencias.

La concreción de la vida —de mi vida— exige la razón, que brota de la necesidad de hacer lo que hay que hacer. Por eso la razón *es* vital o viviente.

La razón y sus teorías

Las teorías de la razón nacen del análisis de sus formas más simples, que son las abstractas, esquemáticas, en que su funcionamiento se percibe con mayor facilidad. Tanto las psicológicas como las lógicas —que han sido las decisivas—, casi siempre

mezcladas cuando no confundidas, han ejecutado diversas formas de simplificación. La psicología ha insistido de preferencia en las formas «elementales», sin excluir las mínimas condicionadas por alguna anormalidad; la lógica se ha esforzado siempre por lograr una «formalización» que implica una renuncia a considerar el funcionamiento real de la razón, que es siempre extremadamente complejo. Añádase que la distinción entre lo psicológico y lo lógico no se ha alcanzado con pleno rigor hasta la crítica del psicologismo en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, precisamente después de una época en que la confusión había llegado al máximo.

Una acción vital concreta es muy difícil de analizar, porque en ella convergen dos aspectos que parecen inconciliables: la sencillez de la acción misma y la complejidad de los mecanismos que tiene que poner en juego. Piénsese en realidades tan familiares y cotidianas como andar o hablar. Ambas cosas se hacen con espontaneidad y suma sencillez, y son acciones unitarias. Pero para realizarlas tienen que funcionar mecanismos fisiológicos y psíquicos complejísimos y múltiples, de tal manera que no podríamos movernos ni decir una palabra si fuese menester *atender* a cada uno de los dispositivos que intervienen en esos simplicísimos actos.

La filosofía, desde el comienzo, ha elaborado categorías y conceptos esquemáticos, para intentar comprender la realidad. Recuérdense las *heroicas* simplificaciones de los presocráticos (el agua, el aire, el *ápeiron,* la esfera de Parménides, el fuego, los elementos, las homeomerías, los átomos). No se olvide que lo que llamamos «razón» se reparte, si vale la expresión, entre dos conceptos griegos, *noûs* y *lógos,* que apuntan en distintas direcciones. El *noûs,* que es pri-

mariamente *visión,* lleva hacia la realidad como tal; el *lógos* apunta hacia la *conexión,* que es el sentido primario del verbo *légein,* y en segundo lugar hacia la *expresión.* Conviene no perder de vista que para Aristóteles la forma suprema de saber es la sabiduría o *sophía,* definida como *epistéme kaì noûs,* no solo la «ciencia», con sus exigencias de demostración, sino también la visión noética de los principios. Casi siempre, en épocas de máximo logicismo, en que se ha intentado poner el pensamiento «en forma», como en la escolástica, se ha pasado por alto el hecho de que las «mayores» de los silogismos no se derivan por deducción, sino que tienen otro origen, que viene a ser el decisivo.

Incluso los desarrollos más hondos y rigurosos de la razón, en Platón y en Aristotéles, ejecutan simplificaciones al analizar las relaciones entre el *eîdos* o *idéa* y las cosas que son por participación *(méthexis),* o bien las categorías aristotélicas, mediante las cuales se hace una indagación de los modos del ser, tan maravillosa como insuficiente, con el uso de los conceptos fundamentales *ón* y *ousía,* y los complementarios de accidente, materia y forma, potencia y acto, de los cuales seguimos viviendo, que nos sirven para entender la realidad, aunque al precio de no pocas servidumbres, de las que el pensamiento no ha acabado de liberarse; más bien al contrario, al evitarlas ha caído en otras más peligrosas.

La reducción a sustancias o «cosas» elimina de la teoría las realidades que no lo son; pero todos los llamados empirismos han disuelto las sustancias en sensaciones o relaciones, sin intentar pensar *como realidades* las que efectivamente lo son pero no se dejan alojar en las categorías tradicionales. El ejemplo más notorio e importante es la visión de lo real que

encierra —aparte de su significación estrictamente religiosa— el cristianismo. En él aparecen, y de un modo central, las relaciones *personales* —y, por supuesto, la idea de persona—, la «conversión» o *metánoia,* el «argumento» de la vida, el amor. La «razón», tal como se concibe en sus teorías, no sabe qué hacer con estas extrañas realidades y les impone conceptos ajenos, con no poca violencia, o las elimina de su dominio y las relega al de la fe.

Acaso el ejemplo más azorante y de mayores consecuencias sea la noción de inmortalidad, automáticamente planteada por el uso habitual de la razón como inmortalidad *de qué,* lo que ha conducido a incontables dificultades o al abandono de la cuestión. Bastaría con pensar que sería menester otra formulación de la pregunta: inmortalidad *¿de quién?* Pero esto obligaría a preguntarse también de otro modo qué es *razón.*

La imaginación literaria

La atención predominante a las *teorías* de la razón, construidas casi siempre mediante simplificaciones de su funcionamiento, ha hecho que se pierda de vista que, si es necesaria, la tenemos que encontrar en todas las manifestaciones normales de la vida. La dificultad del análisis de una acción vital concreta en su inmediatez es, como ya dije, particularmente grande, porque esa acción no está elaborada, interpretada, brota de la espontaneidad y, sobre todo, no incluye su *expresión,* como sucede con una operación específicamente intelectual, por ejemplo un cálculo matemático, un raciocinio en forma, no digamos una doctrina.

Pero hay una forma en que la vida, sin perder su

carácter concreto, queda asociada a una interpretación y esencialmente expresada, lo cual la hace aprehensible: es la literatura. La imaginación literaria presenta la vida sin sujetarla a esquemas teóricos, y por ello es una fuente inapreciable de conocimiento de lo humano y, sobre todo, de presencia y accesibilidad de lo que es razón.

La verdad es que los filósofos, mientras lo han sido plenamente y no han sentido la ambición de ser algo inferior, no han desdeñado en modo alguno la literatura. Los griegos entendían por *paideía* principalmente el estudio de Homero y de los trágicos, y también de la historia. Los presocráticos componían poemas, y entre ellos nada menos que Parménides. Platón eligió una forma literaria, dramática, los diálogos, para formular su filosofía, con la duda expresa de que un pensamiento filosófico pudiera en rigor escribirse; el propio Aristóteles escribió también diálogos, aunque se hayan perdido y, lo que es peor, se olvide.

Hay un hecho cuya extrañeza siempre me sobrecoge y al que se dedica muy escasa reflexión: la asombrosa *inteligibilidad* del Nuevo Testamento —con la única excepción del Apocalipsis, tan inquietante por muchos motivos—. Unos textos escritos hace cerca de dos mil años llegan al lector actual —y de todas las épocas intermedias— con una inmediatez que fascina al que tenga alguna sensibilidad para las cosas humanas. Un escrito antiguo, de cualquier cultura, incluso de la tradición griega y romana, más próxima a nosotros, parece siempre «distante»; reclama exégesis, largas explicaciones, y siempre esconde un núcleo que se resiste a la comprensión. No ocurre esto con los evangelios, con los Hechos de los Apóstoles, con muchas de las epísto-

las —algunas de San Pablo disuenan por su carácter «conceptual», doctrinal, casi teórico—. Casi todo el Nuevo Testamento es *narrativo,* de hechos reales, como la vida de Cristo y de los apóstoles o las personas con quienes conviven; o bien de *ficciones*, como son las parábolas.

En muchos casos se llega a la «escenificación», a la más estricta dramatización. Recuérdese el episodio de la mujer adúltera, cuando Jesús, después de haber dicho: «El que de vosotros esté sin pecado, que tire la primera piedra», se inclina y escribe en el suelo —se entiende, para no estar mirando a los acusadores—; estos se van yendo, «los viejos los primeros», y quedan solamente Jesús «y la mujer en medio». Algunas traducciones, demasiado «racionalistas», pero no racionales, omiten estas palabras; sin duda se preguntan: ¿en medio de qué, si no están más que la mujer y Jesús? No ven que es un maravilloso acierto escénico: en medio del hueco que han dejado los acusadores al marcharse, y ahora «brillan por su ausencia».

Lo mismo habría que decir de la parábola del hijo pródigo, de las conversaciones de Cristo con Marta y María, de la resurrección de Lázaro. Y, claro está, el relato de la pasión de Cristo es el ejemplo máximo, de su presencia después de la resurreción, todo ello inteligible y entendido por millones de personas durante siglos en forma de narración dramática, concreta, llena de detalles, que desde un punto de vista «intelectual» pueden parecer mínimos: que el apóstol Juan corra más, la manera de partir el pan Jesús ante los discípulos de Emaús, las conversaciones de Pedro y su triple negación antes del canto del gallo, tantas cosas que han quedado adheridas a la memoria dos veces milenarias de gran parte de la humanidad.

La imaginación literaria nos descubre la contextura de la vida en la medida en que es inteligible. Mediante ella *asistimos* al funcionamiento de la razón en concreto, a lo que el hombre hace para ejecutar sus acciones vitales de un modo espontáneo o con las detenciones y vacilaciones que impone la condición problemática de su argumento. Que esto no baste para poseer la razón es evidente; no menos evidente es que es imprescindible, irrenunciable. Y he nombrado la historia. Esa imaginación se nutre siempre de algo que la hace posible: la *memoria histórica*. En un sentido particularmente profundo es la verdadera *patria* del hombre, allí donde *está*. Las diferencias son enormes, cuantitativa y cualitativamente. La máxima pobreza humana es la de la memoria histórica, en que el hombre *apenas está,* y por ello es lo menos posible. Por el contrario, la plenitud de la vida humana solo se logra con una amplia, profunda, rica memoria histórica.

Y ¿en qué consiste en cada caso? ¿Qué es lo que se recuerda? El contenido de la vida humana viene precondicionado por ello; pero no se piense en el pasado, en lo que queda a la espalda; lo decisivo es lo que mira al porvenir, a la condición *futuriza* de la vida humana. La proyección en que esta consiste, y que es rigurosamente personal, es a la vez inexorablemente *transpersonal*.

Inteligencia y razón

No se puede confundir la mera inteligencia con la razón. La primera no es privativa del hombre; los animales la poseen en muy diferentes grados y formas, de manera considerable los animales superio-

res, sobre todo los que experimentan una extraña «hominización» por contagio del hombre. El perro sin duda, acaso el caballo, son ejemplos de esto. El perro «entiende» innumerables cosas, y en algunos casos es sumamente inteligente. Si se compara al animal superior con el hombre en los primeros tiempos de su vida, es indudable que el primero supera al segundo en inteligencia, que en el niño es muy limitada. Lo que sucede es que el niño, desde muy pronto, posee en forma incoativa la razón, cuando a su necesidad sigue el comienzo de su ejercicio, apoyado en la experiencia transmitida por los adultos, a diferencias del animal, que empieza en cero.

La razón no es «instantánea», no consiste en la simple intelección de algo que está *presente;* requiere el descubrimiento de modos de *conexión* y *fundamentación.* Esto es lo que caracteriza lo humano desde el comienzo, y lo que hace posible ese tipo de vida, enteramente distinta de la animal, que es la vida *personal.*

Esta es posible únicamente mediante la comprensión de los nexos vitales. El pasado y el futuro son condición de ellos, y por eso la razón es esencialmente *narración:* uno de los mayores descubrimientos de Ortega. No puede apoyarse solamente en la percepción: ni siquiera en la que es interpretativa o inteligente. El funcionamiento del pasado y el futuro dentro de la razón hace que sean requisitos de ella la memoria y la imaginación, y por tanto el tiempo como tal, la articulación temporal y argumental de la vida.

Pero esto significa la introducción del futuro como tal, y el futuro no *es,* sino que será. No es «real». La razón excede de la realidad, porque inclu-

ye en ella la *posibilidad,* lo que es irreal, y por supuesto inseguro, porque acaso no llegue a ser. La razón es narrativa, pero lo decisivo es que no cuenta solo con el pasado, sino también, y principalmente, con el porvenir. *Se narra desde los proyectos,* desde la anticipación, y esto es lo que corresponde a la estructura dramática de la vida.

Hemos visto cómo la razón se constituye en la vida, más concretamente, *viviendo.* Las etapas hacia la plenitud de la vida humana son a la vez las que hacen posible el *incremento* de la razón, que no está «dada» de una vez para todas, porque no consiste en una «facultad» de que el hombre disponga, sino en la dilatación de la vida misma, que va creando su instrumento de comprensión.

Y esta concepción de la razón tiene todavía otra consecuencia, cuyo alcance será visible más adelante: supone constitutivamente la trascendencia de lo «dado», requiere ir siempre más allá. Esto permite ver la licitud de un método que ocasionalmente ha usado la filosofía, la *via eminentiae,* y que resultará ser la forma plena de la razón vital.

XI

Filosofía como teoría dramática

La visión responsable

Desde hace mucho tiempo pienso que estas tres palabras son la más breve y adecuada definición de la filosofía. Su carácter visual se impone desde luego; es el que corresponde a la significación primaria del *noûs* y no menos de la *theoría* o contemplación. Por eso la verdad consiste en dejar que la realidad penetre en nosotros y se dibuje en nuestra mente; en ese sentido, el conocimiento filosófico supone una aparente pasividad, que en rigor no lo es, y que sería mejor llamar humildad o aceptación de la realidad, respeto a ella. Pero no es pasividad, porque esa visión requiere *mirar,* ejercer presión sobre la realidad y obligarla a que se manifieste, a que empiece a manar y verter su sentido, a que supera su afición a ocultarse y se haga inteligible.

Hay otros motivos para que esa visión filosófica no se reduzca a pasividad, y es su exigencia de ser «responsable», en el doble sentido de justificarse, de

aducir sus títulos de verdad, y por otra parte de responder a las cuestiones que lo real plantea y necesito esclarecer para vivir. Recuerdo haber escrito en época ya lejana algo que es una explicitación de esa definición de la filosofía en tres palabras: «Hace mucho tiempo que vengo sosteniendo —después de haber escrito y publicado unos cuantos libros de filosofía estricta y explícita— que la forma suprema de la filosofía es aquella en que esta viaja de incógnito y sin usar —o muy discretamente— su nombre y atributos. Es decir, aquella en que simplemente funciona, actúa, vive, se aplica a aquello para lo cual nació: entender la realidad. Y no una realidad específicamente determinada y sujeta a tales cualificaciones, sino la realidad cualquiera que ella sea y tal como se presente, la realidad bravía y sin domesticar, aquella que, a la vez, somos y nos oprime, ayuda, estimula, enciende, abruma, aterra, encanta o enamora.»

La razón, como he tratado de mostrar, se constituye viviendo y para vivir. La vida humana la exige, hasta el punto de que el que por inmadurez o afección no la posee en alguna medida y la puede ejercitar, sólo puede sobrevivir con la razón ajena prestada o —en alguna fase provisional— «a crédito», es decir, mediante un sistema de creencias, que nunca son suficientes. Cuando la vida se complica y rebasa lo que podríamos llamar el mínimo humano, la necesidad de razón es mayor y más honda, y por tanto reclama su incremento. Pero, a la inversa, es la dilatación de la vida la que lo hace posible; la vida biográfica, personal, amplía su horizonte, abarca zonas más extensa de realidad, las oprime con grados superiores de atención, pone en juego más ingredientes para aprehender los nexos reales, y se convierte en un instrumento capaz de apoderarse de zonas y es-

tratos que interpretan los contenidos hallados en el ámbito de nuestra vida y permiten ir más allá de las urgencias elementales. La razón se eleva así a lo que podemos llamar *teoría:* efectivamente, desde una altura se puede contemplar el panorama de lo real, la circunstancia inmediata empieza a verse como *mundo.*

En 1954, al reflexionar sobre los caracteres de mi primer libro estrictamente teórico, la *Introducción a la Filosofía,* escribí unas líneas que anticipan esa condición dramática inherente a la filosofía, por mucho que esta se haya esforzado, a lo largo de su historia, en evitarla:

«El hecho de que este libro no fuese un tratado, sino una *empresa personal,* casi una *aventura,* obligó a escribirlo de una manera distinta de la habitual en los libros de filosofía; es decir, impuso ciertas modificaciones del género literario. Porque no es un tratado compuesto de 'enunciados' o tesis, sino la toma de posesión de una situación humana y la experiencia de su *movimiento interno.* Esto, dicho así, haría pensar más en una *novela* que en un *textbook;* y así es, en efecto, porque en cierto modo se trata de un *relato, narración o drama,* y por eso tiene protagonista —aunque no sea estrictamente personal, sino transpersonal: el hombre occidental de nuestro tiempo— y un coro de personajes secundarios —los hombres de otras épocas que, en forma de historia, están dentro de nosotros y nos constituyen—. Esta es la razón profunda de que este libro fuese pensado y escrito de una vez, de que deba ser leído entero y seguido, *como una novela,* porque aunque no lo es, coincide con la novela en ser presentación de algo perfectamente unitario y sistemático, la vida humana.» (He añadido a mi texto los subrayados.)

Creo que es visible la coherencia entre los tres viejos pasajes que he recordado.

Cuándo una teoría es filosófica

Es evidente que muchas tesis o enunciados de los filósofos, desde los más antiguos, se parecen mucho a otros que encontramos *fuera de la filosofía*, antes de ella en Grecia o en culturas que no la han conocido. En unos casos se trata de filosofía, y en otros no. Incluso dentro de nuestro mundo occidental, y hasta el presente, encontramos diferencias en los géneros literarios —asunto de mucho más alcance filosófico del que se cree, y que me ha ocupado desde hace largo tiempo—. Por ejemplo, los aforismos pueden ser verdaderos, pero no son filosofía, ni siquiera los escritos por filósofos, como Schopenhauer o Nietzsche. Son enunciados aislados, desprendidos de todo contexto y por tanto de su justificación; podrán «coincidir» con tesis filosóficas, pero no lo son.

Hasta tal punto es esto así, que si se analiza una teoría plena y estrictamente filosófica y se la reduce a sus *ingredientes,* quiero decir a los enunciados que la componen, se la desvirtúa y se la priva de su condición propiamente filosófica: quedan *disjecta membra* de un conjunto íntegro, indivisible, que es precisamente esa filosofía. Es decir, se deja fuera lo que hace que tales tesis sean filosóficas.

Lo decisivo, lo que hace que Parménides o Heráclito fuesen filósofos, y no los autores de pensamientos «parecidos», es una actitud que consiste en partir de una multitud de certidumbres parciales o insuficientes que descubren la carencia de otra certeza capaz de dar razón de ellas y justificarlas. Lo que hace

que algo sea filosofía no es tanto lo que se «dice» o afirma como lo que se *pregunta.*

El no ver esto, el reducir la filosofía a tesis, enunciados, *Sätze* o *statements,* es lo que ha hecho que una gran parte de la labor realizada con esa pretensión haya consistido en la eliminación de la filosofía. El pensamiento escolástico pecó no poco en este sentido, por su predilección por las tesis y los razonamientos «en forma» —de indudable interés, pero que en rigor son la disección del pensamiento real—; sin embargo, conviene no olvidar la precisa y preciosa distinción de Santo Tomás entre la *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa,* y la que llama dialéctica, *quae ordinatur ad inquisitionem inventivam.* Solo esta sería propiamente filosófica, y todavía habría que añadir por qué y para qué se hace esa indagación inventiva o de descubrimiento. En nuestro tiempo, las consecuencias de esa actitud reductiva han sido devastadoras y han anulado desde el punto de la filosofía hallazgos que con otros supuestos hubieran sido importantes y valiosos. La finalidad verdadera de la argumentación es que la realidad *reluzca,* brille o se manifieste en su verdad. Como mostré en un día lejano, la etimología de argüir y toda la familia lingüística es *árgyros* o *argentum,* plata, el metal blanco y brillante, y es notorio el parentesco con la noción de *alétheia,* patencia o manifestación. Enunciados, raciocinios, pruebas, demostraciones, son recursos para conseguir ese fin y saber a qué atenerse; y Platón sabía bien que esto no se logra más que al narrar en el mito.

Y por su parte la filosofía moderna se inicia con la autobiografía que es el *Discours de la méthode* de Descartes, que habla de sí mismo, de lo que hizo y le pasó, con detalle y la mayor sencillez, «ne proposant

cet écrit que comme une histoire, ou, su vous l'aimez mieux, que comme une fable». Desde el relato de su naufragio intelectual que lo conduce a la duda, podrá llegar a la tierra firme de un método mediante el cual la creación entera podrá entregar prodigiosamente su secreto.

El hombre está siempre en un repertorio de creencias y también de convicciones intelectuales o ideas, no evidentes, no plenamente justificadas, pero que son sus *supuestos,* de los que forzosamente tiene que partir. La filosofía comienza, no cuando se suprimen, porque ello no es posible, sino cuando se desciende a ese subsuelo que son los supuestos mismos. Desde ellos pero no con ellos, haciendo las preguntas radicales que en cada situación se hace la vida, se puede poner en marcha una teoría filosófica.

El dramatismo de la teoría

Cuando se habla de coherencia de una doctrina, se piensa en la llamada «concatenación» lógica; pero esto no es suficiente, porque la estructura vital no es simplemente una cadena, sino algo bien distinto; hace falta una forma de fundamentación que es una *vivificación,* un descubrimiento de los nexos de la realidad, y no intencionalmente, sino tal como se presenta efectivamente, esto es, viviendo.

Pero esto requiere que la teoría filosófica tenga lo que nunca se le ha pedido expresamente: un *argumento,* el «por qué» y el «para qué» vitales del que la piensa. Solamente esto permite descubrir la función de los elementos de una teoría definida por una estructura dramática. En ese argumento reside la justifica-

ción *real*, y no meramente lógica, de la teoría. Adviértase que la exigencia de justificación no se limita a los contenidos o enunciados, sino a *la teoría misma*. ¿Por qué hacerla? ¿Es necesaria? ¿Es inevitable? Si se puede uno pasar sin ella, ¿para qué esforzarse en elaborarla?

Las discusiones —bastante vanas e inoperantes— sobre la «imposibilidad» de la metafísica, que parten de una noción inadmisible de lo que es metafísica, ceden inmediatamente ante el hecho de su necesidad. Si se demostrara que la metafísica es imposible, quedaría en pie que es necesaria, que no se puede dejar de intentar hacerla, del mismo modo que no se puede renunciar a buscar la felicidad, aunque se esté persuadido de su imposibilidad.

Y el carácter dramático de la teoría filosófica es todavía más profundo y radical de lo que hasta ahora parece. En efecto, no es solo que el hombre se encuentre siempre en una situación en la que no sabe a qué atenerse y necesita una certeza respecto a las cuestiones radicales, sino que toda situación es *intrínsecamente dinámica*, inestable, cada una lleva a otra, de manera que una situación única es una contradicción en los términos. La teoría, pues, no puede confinarse a una situación, sino que esta la obliga a dar cuenta y razón de otras, individual e históricamente; el dramatismo no corresponde solo a su origen, sino igualmente a su constitución y desarrollo. Es dramática la integridad de su contenido, y por eso es menester elaborar las categorías adecuadas y las conexiones vitales reclamadas por una lógica fiel a la realidad.

Esta manera de ver la teoría filosófica tiene dos aspectos diferentes, aunque inseparables. Por una parte, la comprensión filosófica de una teoría ajena

—del pasado o del presente— requiere la intelección de su argumento; es decir, no es posible más que si se reconstruye la situación vital —o la serie de situaciones— que llevó al filósofo a tener que elaborar esa teoría. Es menester una difícil y problemática transmigración al otro, para imaginar su situación y la configuración de su vida. La dificultad es tal, que ronda con la imposibilidad; y la razón principal de ello es que, aun en el caso improbable de que la hermenéutica me permitiese, por ejemplo, reconstruir la situación vital de Platón o Descartes en su integridad, nunca podría prescindir de la mía, desde la cual y dentro de la cual englobaría la de los filósofos estudiados. Mi situación real no sería ni exclusivamente la mía ni la del otro, sino una tercera, formada por la interpretación inevitable de las dos. En algún sentido tendría cierta «superioridad», que permite comprender al filósofo pretérito más allá de sus límites, por ejemplo en sus consecuencias; pero esto supone a la vez una dosis de alteración o transformación de esa filosofía del pasado.

Esto solo se corrige en alguna medida cuando se tiene presente el pasado en su integridad *argumental* —otra no es posible—, es decir, cuando entran en la comprensión las relaciones de *alteridad* que, como vimos, constituyen la estructura real de la historia de la filosofía.

El otro aspecto de la cuestión es la creación personal filosófica. Solamente es posible desde la soledad radical que constituye la condición de la vida humana. El filósofo piensa *desde sí mismo,* por una necesidad de ver con claridad, de saber a qué atenerse respecto a su vida, rigurosamente individual y única. Pero como esa vida está hecha de sustancia social e histórica, está constituida por un *nivel* en el cual

acontece, todo «adanismo» es una construcción intelectual y en último término una ficción. El que filosofa se encuentra a una determinada altura, es decir, acompañado por los demás que han filosofado antes que él, unidos por sus relaciones de filiación y alteridad. Si intenta escapar a esto, recae en una abstracción y, paradójicamente, deja de ser él mismo.

Pero esos filósofos, por la misma razón de alteridad y unicidad de la situación, lo dejan solo: en eso consiste la radicalidad. Y hay todavía un factor más. No basta con saber a qué altura de la historia se está; hace falta comprender igualmente a qué *altura de la vida.* Esta tiene su propio argumento, su temporalidad, y por eso tiene biografía. El dramatismo se introduce así en lo más íntimo de la vida personal, y requiere una comprensión de ella. Por eso no es indiferente desde dónde y hacia dónde se filosofa en cada momento y a lo largo de una vida. La teoría queda afectada en su integridad y sin resquicio por la condición dramática de la vida y de la razón que es ella misma en su función de comprender la realidad.

XII
La estructura empírica de la vida

Una escala olvidada

No se trata de exponer el contenido de lo nombrado en el título de este capítulo. Lo he hecho, y con todo detenimiento y extensión, por etapas, con las dilataciones y maduraciones de rigor, desde hace cuarenta años. Lo único necesario aquí es situarlo en la perspectiva necesaria para comprender lo que es el «punto de inflexión» de la filosofía actual, del cual es un aspecto que no se puede pasar por alto. En el prólogo a la 3.ª edición de *Antropología metafísica* (Alianza Editorial, 1987) he recordado los pasos por los cuales llegué a este libro, cuyo subtítulo es precisamente «La estructura empírica de la vida humana».

Lo que he llamado, con una expresión de Heráclito, *el camino hacia abajo,* tiene una escala que me parece esencial y sin embargo se ha olvidado tenazmente. Entre la *vida* que la razón descubre como realidad radical y las *cosas* hacia las cuales hay que descender

para comprenderlas desde ella como realidades radicadas, se interpone *el hombre,* es decir, la estructura empírica con que se nos presenta la única forma de vida *personal* de la que tenemos conocimiento inmediato e intuitivo, es decir, la *humana.*

Una vez en posesión de los requisitos, necesarios y por ello universales, de mi vida y por consiguiente de toda vida personal, la mirada se tiende sobre otra serie de condiciones y estructuras a las que no pertenece esa necesidad, que podrían ser de otra forma, que carecen de apriorismo, pero que en modo alguno son accidentales, sino estructurales, permanentes o duraderas al menos, aquellas en que se *realiza* esa forma de vida personal que llamamos el hombre.

Las estructuras *analíticas* —obtenidas mediante el análisis de *mi* vida— permiten aprehender la realidad singular de *cada* vida, por ejemplo contarla. Las estructuras universales se van llenando de contenido concreto. Pero esto no basta; no se puede pasar *directamente* de la estructura analítica a la realidad singular, circunstancial, concreta. Falta un eslabón teórico, porque se intercala un estrato de realidad.

Para entender una vida humana en su plena concreción, por ejemplo para hacer una biografía, hay que retener y poner en marcha, por supuesto, las estructuras que pertenecen necesariamente a toda vida personal; pero no es suficiente: se intercalan todos los supuestos que corresponden al «hombre» y que son ingredientes de la realidad de cada uno. Insisto en que no son «necesarios», en el sentido de que podría existir vida personal con otros distintos; pero *de hecho* pertenecen a la vida humana de modo estructural, aunque no los conozcamos más que empíricamente, por la experiencia de que son efectivamente así.

Repárese, sin embargo, en lo que tiene de innovación esta manera de ver las cosas. Lo decisivo es que no se trata de «cosas» sino de la «vida» como tal. Hay que situarse en una perspectiva rigurosamente personal y, por tanto, biográfica, no fisiológica, psíquica, etc. Se trata de determinaciones de la vida humana en su concreta realización; y el conjunto de sus estructuras empíricas es justamente lo que llamamos el hombre, y por tanto el asunto de una antropología que no usurpe abusivamente este nombre, que no reduzca su objeto a una «cosa» entre otras, sino que, por tomar como fundamento y punto de vista de partida la realidad radical que es la vida, sea una antropología *metafísica*. Y todavía hay que añadir que *la* vida forzosamente ha de tener una u otra estructura empírica, y por tanto la existencia de esta, globalmente, es *un* ingrediente o requisito que descubrimos ya en la estructura *analítica*. Una vez más vemos que la teoría se constituye cuando funciona en el conocimiento de la realidad: es esta la que le impone sus categorías y conceptos; y por eso se trata de una nueva forma de pensamiento.

Qué y quién

Esta perspectiva obliga a plantear los problemas de manera distinta de las varias de la tradición filosófica. La pregunta «¿Qué es el hombre?», hecha mil veces desde diversos supuestos, no carece enteramente de sentido, pero es secundaria y derivada. *Qué* es el hombre depende de algo mucho más radical: *quién* es. Y ya la lengua nos advierte que la formulación «¿Quién es el hombre?» tiene algo de inadecuado y violento. La pregunta con pleno sentido sería

más bien «¿Quién soy yo?», hecha desde el punto de vista de *cada cual,* lo que nos descubre inesperadamente uno de los caracteres de la vida humana: no se trata de individuos de una especie, sino de una *disyunción:* la vida es esta *o* esta *o* aquella.

Al hombre le pertenece ciertamente una realidad análoga a la de las cosas, pero no *es* eso, sino que es «suyo», por ser un *quién.* Por eso hay que invertir muchos planteamientos tradicionales y que tienen sentido, pero no riguroso ni propiamente filosófico. Por ejemplo, el título del famoso —y excelente— libro de Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos (El puesto del hombre en el cosmos)* debería invertir sus términos y preguntarse por *el puesto del cosmos en la vida.* En el sentido habitual, el hombre está en el mundo; pero es en mi vida donde encuentro el mundo o circunstancia, como una realidad radicada en ella.

El hombre es primariamente *yo*, persona, realidad irreductible a toda cosa, aunque no pueda vivir sin ellas y algunas le pertenezcan y queden incluidas en su realidad, pero siempre desde su condición de *alguien* y no «algo», ciertamente alguien corporal y con otra serie de determinaciones que no se pueden olvidar, como han tendido a hacer todos los idealismos. Es evidente el carácter *animal* del hombre, su continuidad biológica con otras especies animales, pero no menos el abismo ontológico que en otra perspectiva separa al hombre de todo animal —mejor dicho, me separa a *mí* de esa condición—. Por eso puede decirse que el hombre es el animal que tiene una vida humana, porque en ella, en su carácter estrictamente personal, reside el núcleo de su constitución.

El hombre, precisamente por no ser cosa, no es una realidad «dada», sino siempre *viniente,* orientada

al futuro o *futuriza,* proyectiva y programática. Por consiguiente, real e irreal a la vez, que incluye la posibilidad *en* su realidad.

En el hombre, ser es prepararse a ser, disponerse a ser —eso es la condición futuriza, de versión al futuro o porvenir—. No hay en él identidad, sino *mismidad;* su temporalidad no es mera sucesión, sino anticipación de sí mismo. Paradójicamente, el hombre puede poseerse a lo largo de su vida y ser él mismo porque no se posee íntegramente en ningún momento de ella.

En la *Antropología metafísica* recordé las cuatro preguntas fundamentales a que Kant reducía la filosofía en «sentido mundano»: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? Kant añadía que las tres primeras se reducen a la última, asunto de la antropología. Modificaba yo en ese libro esta concepción y proponía una alternativa; por deseo de brevedad, prefiero remitirme a ese texto:

«Creo que se podría reducir todo a dos preguntas radicales e *inseparables,* cuyo sentido está en intrínseca conexión mutua: 1) *¿Quién soy yo?* 2) *¿Qué va a ser de mí?* No se trata de 'el hombre', ni de 'qué', sino de 'yo' y 'quién'. Y a esa pregunta no se puede contestar más que *viviendo,* con una respuesta *ejecutiva.* La segunda es también una pregunta personal: pregunto 'qué', pero digo qué va a ser 'de *mí*'. La articulación del 'quién' y el 'qué' es precisamente el problema de la vida personal.

»Pero lo decisivo es la interconexión de ambas preguntas. El saber la primera significa no saber la segunda; y en la medida en que la segunda es contestada, se desvanece el carácter *personal* de ese *mí*, se va aproximando a un *qué,* a una cosa. Cuanto más sé

quién soy, cuanto más poseo mi realidad programática y proyectiva, futuriza, irreal y viniente, cuanto más auténticamente soy 'yo' en el modo de la vida personal, menos sé *qué va a ser de mí,* más incierta es mi realidad futura, más abierta a la posibilidad, la invención, el azar y la innovación.»

Categorías

Para comprender la vida humana son necesarias categorías adecuadas, bien distintas de las usadas para pensar las cosas; su estructura empírica requiere algunas que me vi obligado a introducir y que me parecen indispensables; en primer lugar, las de *instalación* y *vector.* El hombre no asiste al comienzo de su vida; cuando se encuentra, está *ya* viviendo, está ya en la vida, que en este sentido es previa a su descubrimiento. El verbo *estar,* que pocas lenguas poseen, es precioso en muchos sentidos. La instalación es la estructura biográfica del estar, definida por cierta estabilidad: el hombre está siempre *ya* en una situación, desde la cual proyecta y se proyecta.

La instalación, como la vida misma, es unitaria, pero no simple, sino pluridimensional, articulada en varios niveles y direcciones, en una perspectiva biográfica. Algunas formas de la instalación son tan genéricas que se confunden con la condición humana; pero otras pertenecen concretamente a la estructura empírica, son históricamente variables y se especifican en formas históricas y sociales.

La mundanidad, la corporeidad, la sensibilidad como «transparencia» que nos pone en contacto con el resto de la realidad, la condición sexuada, la edad, la raza histórica, la condición social, el decir (en sus

tres dimensiones propias de la estructura analítica, la empírica y la concreción social, esto es, decir en sentido lato, lenguaje y lengua), etc., son aquellas dimensiones en las cuales está instalado cada hombre y desde las cuales hace su vida, proyectivamente.

Esto nos lleva a la segunda categoría decisiva: *vector*. No hay razón para que su uso se restrinja a la matemática o la mecánica y no se le dé su pleno sentido. Vector es una magnitud orientada, dirigida. La proyección humana, que se hace hacia adelante, hacia el futuro, tiene una cualidad determinada —en eso consiste la orientación— y una magnitud o intensidad variable; por eso es *vectorial*.

Instalación y vector se condicionan recíprocamente: sólo desde una instalación pueden lanzarse los proyectos en que consiste la vida humana; sólo para esa proyección estamos activamente instalados. La estructura de la vida humana aparece como un sistema de instalaciones vectoriales.

El análisis de ellas se realiza *viviendo;* es acaso el ejemplo más claro de cómo la razón consiste en el ejercicio de la vida misma. Al vivir se recorren, diversifican, relacionan, integran las diversas instalaciones vectoriales. El hombre, todo hombre, las «posee» por el mero hecho de vivir. Pero cabe también un análisis teórico, que es el contenido de la antropología.

La teoría de la mundanidad —cuyas raíces se encuentran ya en la estructura analítica—; la de la instalación corpórea mediante la cual estamos corporalmente en el mundo, de manera que ni «tenemos» un cuerpo ni «somos» nuestro cuerpo, sino que somos corpóreos; la de la sensibilidad, transparencia propia del cuerpo, gracias a la cual podemos propiamente insertarnos en el mundo y estar en él; la con-

dición *sexuada* —y no meramente sexual— como determinación total de la vida, que afecta a todas sus dimensiones, disyunción polar por la que cada sexo se proyecta hacia el otro; el estudio de la fisiognómica o expresión del cuerpo, y en especial del rostro; la teoría comparativa de las dos formas radicales en que acontece la vida humana, la viril y la femenina; las versiones de la razón condicionadas por ellas; la condición amorosa que pertenece intrínsecamente a la vida humana; la estructura del tiempo biográfico; la función del azar, la imaginación y la libertad; los niveles de realidad en que acontece el fenómeno general del «decir»; la felicidad como ingrediente necesario de la vida biográfica; el significado de la muerte humana y las perspectivas antropológicas de la mortalidad y la posible inmortalidad. Todo esto son contenidos teóricos de una interpretación de la estructura empírica de la vida, que reclaman todo un sistema de categorías y conceptos de los que no ha dispuesto el pensamiento, lo cual explica que ni siquiera hayan podido plantearse adecuadamente, ni siquiera como problemas.

Permanencia y biografía

Se trata de una estructura; ello indica cierta permanencia; hay formas estables de la vida humana, que podrían variar en la historia, y de hecho han variado enormemente. Baste con pensar en que uno de sus aspectos es la técnica, la cual introduce transformaciones inmensas de esa misma estructura, a la vez que la diferencia radicalmente de toda forma de vida animal.

Pero por otra parte hay que tener presente que la

vida humana es *biográfica;* no en el sentido de que se reduzca a una biografía, sino en el de que es susceptible de ser narrada, porque consiste en *una realidad que acontece,* a la cual pertenece la temporalidad, no ya porque, como todo lo real, esté *en* el tiempo, sino porque es lo que podríamos llamar su sustancia. Por tanto, estructura y narración están indisolublemente unidas en esta forma de teoría.

Esto impone la necesidad de la *conservación* de la vida. Esta no se limita a acontecer; si fuese una serie de momentos, de actos, que fuesen desapareciendo al ejecutarse, no sería humana. La proyección requiere la memoria, y, como veremos, no solo individual. El tiempo pasa, pero a la vez queda, y en esta doble condición reside la peculiaridad de nuestra vida y la posibilidad de que sea biográfica: la narración, no se olvide, se apoya en el pasado recordado, conservado, pero se cuenta desde los proyectos, y por tanto desde el porvenir.

Esto hace que el tiempo humano tenga, no solo sucesión, sino una configuración que llamamos edades. Su función es mucho mayor de lo que usualmente se ha pensado. Son las etapas o articulaciones de la vida, definidas, no solo por la diversidad de sus contenidos, sino por la variación en su aceleración y, por consiguiente, en su relativa estabilidad.

La vida es poseída de manera imperfecta, sucesiva, fragmentaria, y además de muy diverso modo según las edades. Cada una de ellas va pasando y a la vez quedando —en muy varia proporción—. Se van superponiendo, y en cada caso se vuelven a la anterior y reaccionan a ella. Lo que, al hablar de la historia de la filosofía, llamé relaciones de «alteridad» tiene su raíz en esta condición de las edades de la vida individual. Los grados de coherencia, rup-

tura o descalificación pueden ser muy diferentes.

La cualidad de la vida difiere según la estructura de sus edades. Las funciones de posesión, recapitulación, revisión, afirmación y solidaridad o posible rectificación, incluso repulsa, admiten diferencias que afectan a la contextura misma de la vida.

Hay, finalmente, y esto depende de las épocas y sociedades, tanto como de los individuos, una «primacía» de alguna de las edades, desde la cual se interpretan las demás. La vejez, por ser la última, tiene posibilidades que en nuestro tiempo suelen ser olvidadas o desdeñadas, y ello afecta a la vida en su conjunto.

Hay un inmenso territorio que es menester explorar. El camino hacia abajo requiere tomar plena posesión de ese estrato de realidad que es la estructura empírica. Ello no será posible sin las categorías y conceptos que apenas se han empezado a elaborar.

XIII
Las experiencias radicales como ingredientes de la vida

La experiencia de la vida

Me ha interesado profundamente y desde hace mucho tiempo lo que se llama «experiencia de la vida». Hace más de tres decenios escribí un largo ensayo sobre ella, y creo que tenerlo presente puede ayudar a comprender algunos problemas filosóficos. Pero lo que aquí me preocupa no es exactamente lo mismo, aunque haya una conexión evidente, que por eso quiero recordar. La experiencia «de cosas», de la que se ha hablado incansablemente a lo largo de la historia, y sobre todo en los últimos tres siglos, es esencialmente distinta de la experiencia «de la vida», sobre la cual se ha pensado muy poco.

Mi viejo ensayo concluía con estas palabras: «La experiencia de la vida es, si no me equivoco, la forma no teórica de la razón vital, cuando se aplica a la totalidad de lo real, y no a las cosas. Podríamos decir que es el homólogo no teórico de la razón vital, el 'alvéolo' dentro del cual esta funciona. En este senti-

do, se la podría considerar como el *subsuelo de la filosofía.* Solo desde la experiencia de la vida, sobre ella misma, como una radicalización teórica de ella, sería posible una filosofía auténtica —lo cual no quiere decir, se entiende, que la función de la experiencia de la vida consista en hacer posible la filosofía—. Acaso este sería el sentido más profundo y auténtico de la vieja afirmación de que la lechuza de Minerva solo vuela en el crespúsculo.»

El empirismo ha anulado la gran posibilidad que encerraba su nombre, por su falta de sentido personal, por su tendencia a la reducción de todo al modo de ser de las cosas. Las consecuencias de esto han sido bastantes graves, incluso fuera de la filosofía. La mala suerte del liberalismo político ha sido que sus fundadores teóricos, defensores de la libertad económica y política, no creían demasiado en la libertad *humana,* Locke, por ejemplo, mucho menos que Leibniz; por eso sería necesaria una nueva fundamentación del liberalismo, que arrancase de sus raíces antropológicas.

La experiencia de la vida se va depositando en el hombre y en la mujer —y digo esto porque acontece de dos formas diferentes y con contenidos bien distintos—, a medida que van viviendo. No hace falta que les sucedan grandes cosas; se obtiene sobre todo como decantación de la vida cotidiana. La condición es que esta se viva personalmente, desde uno mismo y no inercialmente y en virtud de presiones sociales aceptadas pasivamente. Hemos visto cómo la razón se constituye viviendo; algo muy semejante ocurre con esta experiencia, que es precisamente el alvéolo por el cual la razón vital transcurre. Y esto explica un concepto que deslicé antes sin aclararlo: el *incremento* de la razón, que se realiza en muy diver-

sos grados, que dependen de la configuración, angostura o dilatación, de la vida misma. La conclusión inevitable es que las formas plenas de la razón no son posibles más que sobre una amplia experiencia de la vida. Sería sugestivo analizar esta situación en las formas más ilustres en que la razón se ha desplegado.

Vida biográfica

Lo sorprendente es lo poco que la filosofía ha reparado en el carácter argumental y biográfico de la vida humana. Esta no se identifica con su *biografía* —nunca me cansaré de repetirlo—, porque es una *realidad* que es «biográfica», por tanto constituida por actos y vivencias, y capaz de ser contada o narrada. El dominio del sustancialismo —que no es lo mismo que la conservación de la noción de sustancia, extremadamente valiosa cuando es aplicable y que no se puede perder— ha hecho que se interpreten como «accidentes» realidades que son algo bien distinto —se ha llegado a pensar la vida como «accidente»—.

Aunque parezca increíble, se han investigado con minuciosidad los caracteres somáticos y psíquicos del hombre, pero apenas se ha tenido en cuenta lo que «le pasa», es decir, sus experiencias. La vida humana está definida muy principalmente por la estructura de sus edades pero si no se añade nada más resultan formales o vacías; es menester llenarlas de contenidos concretos, que son ciertas experiencias particularmente relevantes. Estas son en el hombre el verdadero «principio de individuación» si se lo toma no como «cosa», sino como persona que se realiza en una vida temporal y biográfica.

Pero las experiencias son innumerables y de muy distinto alcance. La inmensa mayoría de ellas componen la trama de la vida, pero no determinan su estructura sino que, por el contrario, se insertan en ella. Hay algunas, sin embargo, que son decisivas y condicionan las demás. Las enormes diferencias que se encuentran en la humanidad —razas, pueblos, épocas— dependen, más que de caracteres étnicos o somáticos, de esas experiencias radicales que modulan la condición humana y hacen posibles —o imposibles— ciertas trayectorias. Imagínese lo que sería una antropología y una historia que introdujesen estas nociones, en vez de indagar los elementos étnicos o las condiciones económicas, sin desdeñarlos pero poniéndolos en su lugar dentro de una perspectiva que no abandonase nunca la peculiaridad de lo humano.

Esas experiencias que llamo radicales porque afectan a la raíz misma de la vida, y por tanto también de *cada* vida, son de dos tipos diferentes. Algunas de ellas condicionan la *configuración* de la vida, por supuesto dentro de su estructura empírica, y de las grandes modalidades en que acontece; pueden no ser estrictamente universales, pero sí válidas en círculos sociales e históricos de gran amplitud. Dentro de estos límites se puede decir que son «constitutivas» de la vida.

Otras experiencias son «eventuales», en el sentido de que no son necesarias, no se dan en toda vida, tienen un carácter en alguna medida azaroso, y por tanto afectan a ciertas vidas *individuales*. Son ellas las que completan y concretan ese principio de individuación de que antes hablé. Se añaden a las primeras, con una diversificación en cada vida, y su distribución y frecuencia varían según la sociedad y la época

de que se trata. Con ellas se realiza la definitiva aproximación a la vida estrictamente personal, la de cada cual.

Experiencias constitutivas

La primera experiencia, que pertenece rigurosamente a la instalación, porque es previa al «encuentro» de uno mismo con su contorno y con su propia realidad, aunque se prolongue después y sea el origen de diversas proyecciones vectoriales, es la de la madre y el padre. La segunda puede faltar, aunque en condiciones normales son simultáneas; pero en todo caso son sensiblemente diferentes. La materna es inmediata, envolvente, seguida de la lactancia —al menos administrada, si no es la directa del pecho—, constante. La madre es la primera compañía; el padre significa más bien una presencia discontinua, aunque pueda ser muy frecuente.

Esta experiencia puede variar considerablemente. La normal, del padre y la madre juntos, y de su relación mutua, con creciente frecuencia queda reducida a la de uno solo de ellos, casi siempre la madre. Y esta experiencia primaria puede ser de duración sumamente variable, desde unos cuantos meses hasta llegar al estado adulto. Por supuesto, la cualidad de ella admite diferencias extraordinarias de afectividad, seguridad, respeto, temor, estimación, estímulo. En cada forma de sociedad y en cada época, esta experiencia condiciona la primera modulación de la vida humana; en cada caso particular la individual queda afectada por la experiencia privada e intransferible; y no se olvide el contraste entre la forma habitual y vigente y la que pertenece a cada una de las personas.

No se olvide que de esta experiencia brotan los modelos de varón y mujer y se reciben desde antes de saber que se trata de ello, y de las relaciones entre ambos. Imagínese la influencia que en esto tiene la ausencia de uno de los dos, probablemente del padre, o la confusión en las relaciones. Todavía no ha podido consolidarse, pero si se confirma la aceptación social del aborto y su difusión, de manera que haya que contar con él, aterra pensar en qué pueda convertirse la experiencia materna cuando el hijo tenga la impresión de haber «escapado»; lejos de sentirse abrigado y seguro, verse como afortunado superviviente.

Una segunda experiencia configuradora es la pubertad. No se piense todavía en lo sexual, de lo cual habrá que ocuparse también, por supuesto. El acceso a la adolescencia se caracteriza ante todo por empezar a vivir, no desde la familia y el mundo que la rodea, sino desde uno mismo. El muchacho o la muchacha —siempre en formas distintas— se desprenden de la «placenta» social originaria y tratan de vivir por su cuenta. Esto significa una revisión de las creencias recibidas, tomadas como la realidad misma, una revalidación de los afectos y estimaciones, o un apartamiento de ellos, una impresión acentuada de autonomía.

En realidad, se desliza en esto un espejismo: el muy joven no vive desde sí mismo, sino desde el grupo juvenil a que pertenece. Sustituye las vigencias familiares, de la escuela, etc., por las de un grupo que ejerce sobre él un imperio, por lo general mucho más fuerte. De hecho, en muchos casos, y sobre todo en las sociedades actuales, ese grupo está manipulado por adultos, acaso más viejos que los padres, que deslizan en él sus particulares preferencias y propó-

sitos. Vivir desde uno mismo no es fácil y suele tardar bastante en lograrse, si es que se consigue.

No es fácil una determinación cronológica del comienzo de una de las experiencias capitales: el descubrimiento de la condición sexuada. En sentido estricto casi coincide con el principio de la vida; el niño distingue desde muy pronto entre hombres y mujeres, a los cuales añade la categoría de sus «semejantes», los niños. Por otra parte, la diferencia sexuada se manifiesta desde los primeros meses, el niño y la niña se comportan, en gestos y actitudes, de dos maneras bien distintas.

Lo específicamente sexual es mucho más tardío; ni siquiera es el fenómeno primario de la pubertad. Contra lo que suele suponerse ahora, no creo que el interés primario del hombre por la mujer y de la mujer por el hombre sea propiamente sexual. El hecho de que se introduzca esta interpretación en las mentes de los jóvenes es una perturbación de la actitud espontánea. En rigor, se sienten atraídos por la otra forma de vida humana, por la polaridad en que consiste la condición *sexuada,* con el acompañamiento de una tonalidad sentimental que preludia la actitud amorosa; al fondo, ciertamente, pero solo al fondo, aparece la referencia propiamente sexual.

Esta experiencia es de particular importancia; desde ella, el hombre y la mujer viven de otra manera, con una referencia explícita recíproca, con una fuerte instalación en su condición respectiva y una cualificación enérgica de sus proyectos vectoriales. Esto culmina con la aparición del amor, que se convierte en el horizonte de la convivencia, y en los casos más intensos, cuando se produce el enamoramiento en sentido estricto, una de las más enérgicas experiencias en la constitución de la vida humana.

En cierto momento, individualmente variable, se produce otra que podemos llamar la vivencia de la madurez. A cierta altura de la vida, el hombre y la mujer se sienten instalados en una fase que, aunque sea lábil, como todas, da una impresión de relativa estabilidad. Se toma posesión de uno mismo y de sus recursos. Pero a la vez que se siente la impleción del cauce de la vida, se reconoce la limitación: ya no se harán algunas cosas, no se será lo que hasta entonces parecía posible. Hay un elemento de posesión y otro de renuncia, cuyo equilibrio es problemático: el hombre en cierto modo «elige» entre los dos caminos que la madurez le presenta, y esto condiciona su vida ulterior.

Una experiencia radical, que puede darse en muy diversas fases de la vida, es el descubrimiento real de la muerte ajena. Desde muy pronto se sabe que hay muerte, que las personas mueren de vez en cuando, incluso que todas tienen que morir. Todo esto es bastante abstracto, y se tiene la impresión de que no va con uno. Cuando la muerte entra en el horizonte real de la vida de cada cual, se descubre la condición mortal como algo que se impone y con lo cual hay que contar. Se empieza a ver a los demás como mortales, amenazados por la muerte; se empieza a ver sus vidas como limitadas, con un término previsible, que se anticipa, con angustia en los casos de profunda vinculación; por ejemplo, se piensa cuánto podrán durar los padres.

Esto no es, con todo, la experiencia decisiva que es la expectativa de la muerte propia. El joven «sabe» que es mortal y aun que tiene que morir, pero esa condición le parece «lejana» en un sentido muy preciso: la aloja en un futuro tan remoto, que no imagina el sujeto que algún día morirá. Al llegar a cierta

altura, el hombre se reconoce como el mismo que morirá, imagina *su* muerte. Por supuesto, su hora es incierta, y a esa incertidumbre se añade otra aún mayor: la significación de la muerte, su realidad y el destino ulterior, si lo hay. Se puede volver la espalda a esta experiencia, intentar olvidarla, vivir como si no se hubiese deslizado en cierto momento en la contextura de la vida; pero está ahí, y se vive, quiérase o no, desde ella.

Y hay, por último, otra experiencia constitutiva, con demasiada frecuencia olvidada o negada, pero ineludible: el descubrimiento del *mal* y de algo conexo pero distinto: la *maldad*. Por muy protegida que esté la vida propia, el encuentro con el mal, por lo pronto ajeno, más tarde o más temprano el que nos afecta directamente, es inevitable. Hay dolor, enfermedad, accidentes, desengaños, ausencias, pobreza, muerte. Son ingredientes de la vida; el encuentro con ellos es en la mayoría de los casos indirecto; quiero decir que estos males son comunicados, mostrados, comentados, en suma, interpretados. En las sociedades primitivas, la proporción de inmediatez y espontaneidad era muy grande; en las nuestras, lo interpretativo es primario y ocupa el mayor volumen.

La consecuencia de ello es que se recibe, junto con la experiencia, una valoración. Si la insistencia en los males es muy grande y reiterada, se puede llegar a la convicción de que la vida es principalmente eso. En nuestra época no se está lejos de esta impresión, que en muchos casos anula la percepción de lo bueno y valioso, que en otras circunstancias ocupa el primer plano y reduce el mal a algo secundario, que ocupa los intersticios de la realidad, que es meramente una posibilidad limitada de la vida.

Algo distinto es el descubrimiento de la maldad, algo irreductible a las limitaciones de lo real, a los accidentes, a los desastres naturales, a lo negativo que simplemente ocurre o sobreviene. Hay ciertos males que son *queridos,* voluntarios, provocados; y no solo «aceptados» si son consecuencias de algo que se quiere, sino queridos por sí mismos, como males. Cuando esto se impone, se enfrenta uno con un fenómeno enteramente distinto, que es lo que se llama maldad.

Pocas cosas condicionan tanto la configuración de la vida humana. Puede ocurrir que de tal manera esté presente, que impida la confianza, la espontaneidad de la vida, el goce de ella, la percepción y posesión del bien, la posibilidad de la felicidad. En otros casos se intenta desconocer o enmascarar la maldad, se la confunde con otras cosas, en definitiva se trata de justificarla y negar su existencia, lo que casi siempre es una manera de solidarizarse con ella. Pero el que acepta esto sabe que se engaña, que hace trampa. La maldad no es la condición de la vida, ni mucho menos, pero su existencia es indudable: es una *posibilidad* humana, que con mayor o menor frecuencia e intensidad se realiza y con la cual hay que contar.

Basta con esta breve enumeración de experiencias «constitutivas», de las cuales pende la configuración en que acontece la vida humana y que deberían ser ingrediente de todo conocimiento de ella.

Experiencias eventuales

No es posible hacer un recuento de las experiencias «eventuales», porque su misma condición exclu-

ye toda regularidad. Se pueden señalar algunas cuya frecuencia las incorpora, aunque sea parcialmente, a las formas de la vida; en todo caso, ha de tratarse de aquellas que, cuando se dan, condicionan la forma de la vida *individual* y completan lo que he llamado analógicamente principio de individuación. Podríamos decir que la configuración efectiva de una vida está integrada por las experiencias constitutivas y aquellas otras, particularmente relevantes, vividas por una persona concreta.

Todas tienen padre y madre —conocidos o no, con una presencia mayor o menor—; pero no todos los hombres son padres, ni todas las mujeres son madres. Estas experiencias, muy comunes y del mayor alcance, no son universales. Por otra parte, aunque tienen cierto paralelismo, son muy diferentes —como acontece con todas las diferencias entre varón y mujer—. La experiencia de la maternidad es más importante que la de la paternidad, porque la relación con el hijo es más íntima y prolongada: la gestación, la expectativa del nacimiento, los largos meses de anticipación, en una extraña proximidad, a la que el hombre es enteramente ajeno; después, la lactancia y los cuidados permanentes, el sentido de responsabilidad y la impresión de influencia decisiva en la realidad del hijo, todo eso hace que se trate de una de las experiencias más profundas posibles, equiparables a las que antes estudié, sin más restricción que el hecho de que puede faltar, y, por supuesto, como en todo lo humano, los grados de plenitud pueden variar enormemente, según las condiciones sociales, económicas, culturales, personales, y también del número de hijos.

La paternidad, en los casos de una familia monógama unida y de convivencia normal, no es excesi-

vamente diferente, con una mayor «distancia» y una menor asiduidad. Pero puede reducirse a algo relativamente trivial, casi desvanecerse cuando la función del padre se limita a la generación, como tantas veces ocurre en cierto tipo de sociedades. En cambio, en situaciones históricas que hoy son improbables, pero que han tenido considerable importancia, la paternidad como conservación y prolongación de la estirpe y el apellido ha dado a esta experiencia un alcance comparable con el de la maternidad, sobre todo si los hijos son varones.

La forma saturada de estas experiencias es aquella en que son *compartidas* y no azarosas ni ocasionales, sino que resultan de una relación amorosa profunda, que culmina en la generación de los hijos y transforma la realidad de todas las personas implicadas.

Otras experiencias, enteramente distintas pero hondamente modificadoras de la realidad humana, son las de culpa o, en un contexto religioso, pecado. En algún grado son universales y casi nadie escapa a ellas; pero cuando influyen decisivamente en la configuración de la vida es cuando no son triviales y encierran verdadera gravedad. Su cualidad puede diferir enormemente; más aún las diferencia la actitud individual, la adhesión o repulsa de la culpa cometida, la creencia de que tiene «remedio» —por ejemplo, el arrepentimiento y la penitencia— o por el contrario es irreparable o indeleble.

Algunas experiencias son, como tales, personales, pero están condicionadas por situaciones ajenas al individuo y dependientes de la vida colectiva. Así, la de la guerra o, con ciertas diferencias, de la revolución. En ellas el hombre se siente arrebatado, arrastrado por fuerzas ajenas y sobre las que no tiene dominio, y que lo someten a tensiones, presiones, su-

frimientos y peligros que pueden ser de la mayor gravedad. Pero al mismo tiempo estas situaciones no son enteramente pasivas, sino que la persona envuelta en ellas tiene que actuar de alguna manera, enfrentarse con ellas y participar en su desenvolvimiento.

Es muy probable que estas experiencias signifiquen la actualización, con máxima intensidad, de la antes mencionada del mal, y casi seguramente de la maldad. Pero también pueden encerrar otras experiencias de sentido muy diferente; por ejemplo, la del sacrificio; o bien, lo que no es exactamente lo mismo, la que consiste en la disposición a *dar la vida* por algo o por alguien. Esta última forma, que es la más interesante, se da con mayor frecuencia en otros contextos que no son los de guerra, revolución o desastre natural, sino que pertenecen a las relaciones personales. Una forma muy particular, más pasiva y «aflictiva», de experiencia análoga a estas es la de la prisión o el campo de concentración, que tan hondas huellas suelen dejar en las personas que las han padecido, sobre todo si las condiciones o la duración las han hecho particularmente penosas. En algunos casos se confunden con experiencias de humillación o degradación, unidas a las de impotencia frente a un destino adverso.

En otro orden de cosas, hay experiencias que, cuando alcanzan suficiente gravedad, alteran la figura de la vida y su argumento. Tales son la enfermedad, si es particularmente aguda y peligrosa, o la invalidez. El que ha «estado a la muerte», ha vivido con la conciencia de haber estado a punto de morir y ha escapado a ello, ve las cosas de otra manera que antes. Por otra parte, el que se encuentra privado de aspectos importantes de su estructura, de la vista, el

oído, la movilidad, experimenta una forma de disminución y limitación que vive como mutilación —y puede serlo literalmente—; en la medida en que puede superar, al menos en parte, esa condición sobrevenida, tiene que ejecutar una transformación *biográfica,* que pone de manifiesto que este es el carácter fundamental de toda vida humana, incluso frente a sus accidentes somáticos o psíquicos.

Finalmente, y en un plano enteramente diferente, hay una experiencia que se da en algunas vidas, en formas, contenidos e intensidades muy diversos. La vivencia de Dios como tal, quiero decir como ingrediente de esa vida. Creo que se puede resumir en dos aspectos distintos, pero estrechamente ligados: sentirse bajo la mirada de Dios, y en segundo lugar, en sus manos. Creo que esto condiciona decisivamente la vida y le da una configuración y significación que no se pueden dar sin esa vivencia.

Pero hay que agregar algo que puede parecer paradójico. Y es que, al menos dentro de la concepción cristiana, el que se siente bajo la mirada de Dios a pesar de ello sabe que está solo; y el que se siente en sus manos siente al mismo tiempo que Dios lo deja libre; más aún, lo pone en libertad, lo enfrenta con ella.

* * *

Lo que me interesaba mostrar es que en el análisis de la realidad humana hay que incluir, no solo los datos de su condición somática y psíquica, sino los rigurosamente personales, argumentales, biográficos; y que, por tanto, la estructura empírica no está completa si no se incluyen en ella los contenidos de

esa vida en su verdadera concreción. Una antropología digna de este nombre no puede olvidar las experiencias de las que he dado unos cuantos ejemplos relevantes.

XIV
Razón vital en el varón y en la mujer

La doble forma de la razón

Al escribir *Antropología metafísica* se me impuso la evidencia de que existen dos formas de razón, profundamente diversas sin perjuicio de su radical unidad. Si la razón es vital, es decir, si es la vida misma en su función de comprender la realidad, como hay dos formas de vida, la masculina y la femenina, irreductibles e inseparables, unidas por una disyunción polar, esta condición tiene que pertenecer a la razón misma. El capítulo XXI de ese libro, «Razón vital: masculina y femenina», expone mi pensamiento sobre esta cuestión, que me parece decisiva, y remito a lo que allí digo.

Todo mi pensamiento desde entonces está penetrado por la convicción de que hombre y mujer, unidos por su común condición humana y personal, son profundamente distintos en todo lo que afecta al desarrollo de sus vidas, en dos modalidades que no pueden confundirse. Hay dos formas de experiencia

de la vida, la paternidad y la maternidad son diferentes, los requisitos de la felicidad y el contenido de esta no son los mismos en los dos sexos; en todo hay que tener presente que el «hombre» sin más no existe, sino que se realiza en dos formas cuya conexión es precisamente el núcleo de la cuestión.

Si la razón es «la aprehensión de la realidad en su conexión» y realidad es «lo que encuentro, tal como lo encuentro», como el hombre y la mujer encuentran de diverso modo lo real, y no las mismas porciones o aspectos de ello, y por añadidura sus motivaciones —el por qué y el para qué de su ejercicio— son diferentes, es inevitable la diversidad de la razón. Lo real ingresa en dos configuraciones vitales que reaccionan a ello de dos maneras que habría que perseguir y filiar.

Esto parece contradecir la idea tradicional de la razón, cuya «unidad» ha parecido esencial, común a lo humano y más allá. Kant hablaba de un *vernünftiges Wesen überhaupt* («ente racional en general»); Husserl llevaba la noción de la *reine Logik* («lógica pura») más allá de la especie humana —esto sería para él «antropologismo»—, y la extendía a toda mente capaz de comprender la significación de los principios. No se trata de poner en cuestión la universalidad de la razón, sino de indagar las condiciones reales de su ejercicio dentro de la vida. Cuando no se trata de la aprehensión de realidades abstractas, en que la concreción de la aprehensión está excluida, la razón funciona de dos maneras rigurosamente distintas, cada una de las cuales envuelve una referencia intrínseca a la otra, por lo cual no pueden tampoco comprenderse aisladamente.

No es fácil la tarea de investigar estas dos formas concretas de la razón. Las teorías de ella coinciden

—aproximadamente— con la masculina, entendida como única o «general». Estas teorías han sido elaboradas por hombres, sin que se haya caído en la cuesta de la diferencia que nos ocupa, y han tenido presentes, de manera casi exclusiva, las aplicaciones *teóricas* de la razón, referidas principalmente a contenidos abstractos, en los que se prescinde de lo que afecta a su funcionamiento dentro de una forma precisa de vida humana. Por supuesto, en esas teorías no se ha tenido en cuenta la significación del verbo *vivir,* ni por tanto la dualidad que encierra. Hay que intentar precisar los caracteres constitutivos de las vidas masculina y femenina, para después indagar cómo se realiza en cada una de ellas el ejercicio de la razón.

Dos formas de vida

Recordemos que lo humano se define más por sus necesidades que por sus posesiones, más por lo que tiene que ser que por lo que efectivamente es. De ahí la dosis de esencial irrealidad que va inclusa en la realidad del hombre, que en rigor forma parte de ella. En el libro citado observé que el varón aparece caracterizado por atributos contrarios a la verdadera condición humana. La fortaleza (*andreía* de los griegos), saber, seguridad. El hombre, todo hombre, es más bien lo opuesto: débil y menesteroso, ignorante y lleno de preguntas y dudas, inseguro. Parecería entonces que la figura varonil sería una ficción, un engaño. No si se la toma como pretensión, como deber, como meta. El hombre no es precisamente eso, pero tiene que serlo, ha de esforzarse hacia lo que le será difícil alcanzar. En ese sentido, es lícito esa figu-

ra, definida por la *gravedad,* reflejo del peso o pesadumbre de la existencia. Podríamos decir que esa fortaleza no es tanto poseída como construida, porque el hombre es siempre arquitecto. Y no se pierda de vista que toda imagen del hombre y de la mujer *solos* es falsa, no ya porque de hecho no lo estén, sino por algo más importante: porque *consisten* en su referencia mutua, y por tanto, esa figura del varón que he recordado es la que mira hacia la mujer, la que se vuelve a ella y le presenta; diríamos que es la figura viril en cuanto tal.

Otro tanto habría que decir de la mujer. Belleza, gracia, ligereza —la imagen platónica del ala, que levanta hacia lo alto las cosas pesadas—, la condición envolvente, la fortaleza como resistencia y firmeza ante las eventualidades y las adversidades de la vida, esa forma de gravedad que es el sosiego; en todo eso consisten las pretensiones de la mujer, alcanzadas y poseídas en diversos grados; son, más que otra cosa, los proyectos constitutivos de la condición femenina en cuanto tal, es decir, referida al hombre.

* * *

Hemos visto que la razón se constituye viviendo, que la acción misma es su primer esbozo, y que solamente adquiere un carácter propiamente teórico cuando la complejidad de la situación reclama una detención de la acción, un distanciamiento que exige y permite a la vez una visión abarcadora. La acción masculina, enfrentada desde el comienzo con las dificultades apremiantes de la vida, ha tenido que ser predominantemente externa, con frecuencia imprevisible, inesperada, de urgencia. Cierta «prisa»

parece afectar a la conducta del hombre, provocada por un carácter de la vida humana que en su forma varonil se acentúa: la urgencia.

A estos rasgos suelen acompañar otros que completan su perfil. Por enfrentarse con lo nuevo, suele ser una actividad descubridora; y esto provoca en el hombre un deseo, incluso un afán de novedad. La actitud que San Pablo encuentra entre los atenienses, amigos de novedades como tales, es particularmente masculina. Las novedades son «noticias», y de ahí el interés del hombre por lo que sucede, lo que «pasa». Esto lo lleva al descubrimiento de los nexos entre cosas distantes, de relacionas remotas. Cuando esto tiene sentido local o espacial, su forma principal es el viaje. Es un hecho que los hombres han sido incomparablemente más viajeros que las mujeres, salvo en el caso de las migraciones de pueblos, que no son propiamente «viajes». Y todo esto lleva al hombre a cierto apresuramiento que lo impulsa a prescindir de detalles; retiene sobre todo lo que para él, en cada contexto, en el curso de cada tipo de acción, «cuenta», y deja de lado lo demás. Si esto se traslada al plano de la teoría, el resultado es la *abstracción.*

La acción femenina tiene caracteres bien distintos —salvo en las ocupaciones genéricas y comunes—. Por lo general es próxima, minuciosa, detallada. Más que en los grandes espacios transcurre en un interior. Tiene una mayor concreción, una significación inmediata; casi todas las ocupaciones tradicionales de la mujer han sido directamente significativas, no parte abstracta de una acción compleja —una batalla, una fábrica o una empresa industrial—. Dar de mamar, lavar a un niño, hacer una cama, guisar y consumir una comida, ordenar una

casa, son operaciones estrictamente inteligibles, que empiezan y acaban, constituidas por un *sentido* inmediato. La casa más que el viaje, con todo lo que estos dos modos de realidad significan.

Por otra parte, la prisa tiene un papel reducido en la vida femenina. Hay una operación propia de ella que consiste rigurosamente en *esperar* y que excluye toda prisa o aceleración: la gestación. Esto hace que la mujer tenga una vivencia del tiempo en la que más que el «cuándo» cuenta la «duración». (Hace unos años hablé de la profunda diferencia entre el tiempo de los relojes tradicionales y los llamados «digitales», en los que la duración se desvanece y es sustituida por el cuándo; parece que, pasada una época de moda, se ha iniciado su declinación, y esto me parece una buena noticia.) Bergson ejemplificaba la duración en el tiempo que hay que esperar a que el azúcar se disuelva en el café. La que va a ser madre vive durante nueve meses la duración, hasta que el hijo llega al mundo, sin que sea posible apresurarlo. Frente al afán masculino por las novedades, su interés por lo que pasa, la mujer atiende más a lo que *queda* —es, por ejemplo, menos lectora de periódicos—. Todo esto la hace menos sensible a la abstracción, más atenta a la concreción de las diversas cosas reales.

Finalmente, y creo que esto es decisivo, mientras el hombre tiene que habérselas constantemente con «cosas», el mundo femenino se caracteriza por un predominio de «personas» —y las cosas aparecen en él referidas y subordinadas a ellas—. La mujer, a lo largo de la historia —no se piense de momento en las variaciones producidas recientemente en algunos países—, ha estado rodeada constantemente de niños, de varios o muchos niños, luego de hijos, sin

contar la presencia de los adultos, empezando por los padres, luego por el marido y el resto de las relaciones humanas, casi siempre interindividuales, personales.

El asombro tiene un papel fundamental en la vida humana, y especialmente en el descubrimiento de la teoría. En el hombre, su motivo es ante todo lo insólito —los «prodigios» de que habla Aristóteles—; creo que en la mujer se da más bien ante lo que es intrínsecamente maravilloso, aunque sea inmediato, familiar, cotidiano; por ejemplo, el niño como realidad que se va desplegando sobre todo ante los ojos de la madre. Incluso la curiosidad tiene en la mujer un carácter primariamente personal: más que las noticias la atraen los chismes, las cotillerías, los cuentos. Se mueve en el elemento del *estar,* que hace posible su sedimentación y aumenta su aptitud para la comprensión de las *categorías personales.*

* * *

Sería apasionante trazar el mapa de los «dos mundos»: aquel en que vive el hombre, el habitado por la mujer. En cierto sentido son el mismo, y en todo caso son «comunicantes», por el hecho decisivo de la convivencia. Pero se podría ver que los ingredientes que los componen no son los mismos, y sobre todo ocupan un espacio y una función distintos. El concepto de *relevancia* es esencial: hay cosas que son casi indiferentes para el hombre y decisivas para la mujer, y a la inversa. Los sistemas de atención son mucho más diferentes de lo que se piensa.

La impresión de «ilógica», «irracional» o, por lo menos, «poco razonable» que la mujer produce con frecuencia al hombre se debe a que no se da cuenta

del sistema de intereses, motivos y categorías con que la mujer vive la realidad. Desde el esquema viril de la razón —que es, no lo olvidemos, el de las teorías elaboradas hasta ahora—, la actitud de la mujer parece deficiente o discrepante. Pero esto es el equivalente de que se viera el mundo con un solo hemisferio: es menester el descubrimiento de América, la integración con el mapa femenino.

Paradójicamente, los esfuerzos realizados en los últimos tiempos por las «reivindicaciones» femeninas han contribuido a reforzar la situación parcial, carencial. Al insistir en la «igualdad», se ha intentado borrar las diferencias, en lugar de potenciarlas y hacerlas valer y, sobre todo, funcionar. Casi todo lo que se ha hecho en nombre de las mujeres ha sido *imitativo* y, con pretexto de emancipación, ha aceptado la dependencia de los modos de realidad del hombre, ha perpetuado la exclusión de lo propiamente femenino.

El funcionamiento de la razón

Habría que investigar cómo funciona de hecho la razón en las personas de distinto sexo, cuando lo hacen desde su condición y no de manera abstracta o imitativa. Lo más importante —y acaso más difícil— sería estudiar las maneras de *hablar*. En qué repara cada uno, qué detalles atraen su atención, cómo los liga en el razonamiento que subyace a la expresión espontánea. Paralelamente, cómo escuchan y entienden hombres y mujeres las palabras ajenas. El hombre por lo general las oye «reactivamente»; las traduce a lo que ya sabe o piensa, y si es algo distinto lo comprende con dificultad y no espontáneamente.

La mujer las «recibe», se entera, por lo general las entiende mejor; sólo después reacciona desde sí misma.

Por otra parte, la reacción masculina suele ser desde ciertas ideas o convicciones en que está; esto le parece «objetivo». La femenina parte de una actitud de afinidad o simpatía —o bien antipatía— y tiende a convertirlo todo en una «cuestión personal». Que una y otra forma de razón sea o no un acierto, depende de la índole de lo hablado y comprendido. El hombre —por lo menos el hombre que yo soy— se siente casi siempre mejor entendido, incluso intelectualmente, por mujeres, y el motivo de ello es probablemente la proporción en que el pensamiento comunicado tenga carácter personal y no referente a cosas o abstracto.

La capacidad de «enterarse» es, en mi experiencia, mayor en la mujer; lo que pasa es que esta suele sacar menos consecuencias, sobre todo por falta de confianza en su forma propia de instalación en la razón: o se queda en lo que ha entendido, lo aplica a sí misma y da una impresión —sin duda engañosa— de pasividad, o bien sigue adelante en forma imitativa, abandonando su peculiaridad y siguiendo una acción dócil a las pautas masculinas.

Más fácil de analizar que el habla espontánea es lo que escriben las mujeres. Pero en esto hay que tener presente el grado en que escriben desde sí mismas o según las normas vigentes, abrumadoramente masculinas. Y hay un equívoco que importa despejar: las menos representativas de lo femenino son las que se ponen a escribir «como mujeres», y no desde su espontánea condición; son las que se podrían llamar «afeminadas», que exponen a todas las desorientaciones.

Un excelente ejemplo de funcionamiento de la

razón en la novela policíaca. Sería interesante compararlo en el caso de autores de uno u otro sexo, tanto en los mundos concretos que presentan y en los detalles que les parecen relevantes como en los procesos de razonamiento que se ponen en juego. Una comparación entre Conan Doyle y Agatha Christie, por ejemplo, sería particularmente instructiva; o entre Ross Macdonald y Josephine Tey; o bien entre Simenon y Patricia Highsmith.

En el uso masculino de la razón los conceptos tienden a «sustantivarse» y dejar de ser instrumentos para entender la realidad para interponerse entre la mente y ella. Este es el riesgo mayor, que atenúa la virtud de engarzarse en largas cadenas de razonamientos que pueden llevar muy lejos.

El estilo femenino, más fiel en principio a lo real, más cercano a ello, sobre todo si es de índole personal, tiene el riesgo de la visión fragmentaria y cierta resistencia a las conexiones distantes, lo que puede limitar lo que podríamos llamar su *vuelo*.

Es evidente el carácter parcial e incompleto de las dos formas de razón. El uso restringido de la femenina en la constitución de las disciplinas intelectuales y en la gestión «macrocósmica» del mundo, concretamente en la política, ha sido una pérdida de inmensas posibilidades, que urge salvar. En cambio, en la vida privada, en las formas reales de la convivencia, en las situaciones políticas en que lo personal ha dominado, la influencia de la mujer ha sido inmensa y por lo general saludable. Una de las muchas paradojas de la historia es que la mujer ha tenido mayor importancia para la vida pública cuando la ejercía de manera privada y personal que cuando ha intervenido directamente en política, casi siempre como un apéndice de la masculina.

Esto quiere decir que no se ha alcanzado el pleno *uso de razón,* al limitarse a una de sus dos formas, con predominio de la masculina y reducción de la femenina a ciertas cuestiones particulares, de las que el hombre no ha solido aprovechar sus posibilidades. La necesidad de integración parece exigida, si el hombre como tal ha de merecer ser llamado racional.

La forma suprema de razón

Parecería que la forma suprema de razón, la deseable y necesaria, es la *suma* de las dos, masculina y femenina, la cooperación estrecha de hombres y mujeres en la empresa de entender la realidad y buscar solución a sus problemas. Pero creo que esto no basta y se requiere algo que es posible y más interesante.

Quiero decir la inclusión de la razón masculina en la propia de la mujer, y a la inversa, la absorción en la razón del varón de la peculiaridad de la femenina. ¿Cómo es esto posible?

Se trata del conocimiento mutuo del hombre y la mujer en lo que tienen de más propio e irreductible. Saber *cómo* es el otro significa poder transmigrar a su perspectiva y asimilarla. Requiere sobre todo un esfuerzo de imaginación, más aún, de efusión real frente a la otra forma de lo humano. Adviértase que esto exige una enérgica instalación en la propia condición sexuada, y la refuerza. No se olvide que esta condición consiste en la *referencia recíproca,* es decir, que la enérgica condición viril o femenina es la que permite esa transmigración a la otra, suscitada por un vivo interés.

Creo que las deficiencias de *experiencia personal* de la mujer han sido causa decisiva de las deficiencias de las teorías de la razón, y todavía más de su aplicación y uso. Por otra parte, la limitación social e histórica del ejercicio de la razón por la mujer ha sido el motivo de que solo excepcionalmente haya alcanzado sus posibilidades de rendimiento, fuera de la esfera convivencial y privada.

El perfeccionamiento de la razón no puede esperarse de la nivelación y el igualitarismo, sino todo lo contrario: de la diversificación y la integración. La plenitud de la razón no podrá lograrse más que mediante una intensificación simultánea de lo común y lo diferencial, es decir, una transformación de las formas de la vida. ¿Puede sorprender esto, si la razón es vital?

XV

La historia como razón narrativa de sí misma

Antecedentes

La ocupación con la realidad de la historia y sus funciones en la vida humana me ha acompañado a lo largo de toda mi obra. Mi primer libro fue una *Historia de la Filosofía* (1941), cuyo interés mayor, si no me equivoco, consiste en la mostración de que no es un catálogo de sistemas, sino una efectiva *historia* coherente y por eso inteligible. En la *Introducción a la Filosofía* (1947), un extenso capítulo estudia «La vida histórica». Poco después, en 1949, escribí *El método histórico de las generaciones* (su última edición, con muchas adiciones, se titula *Generaciones y constelaciones*), y allí se plantea la cuestión de la microestructura de la historia —generaciones— y su macroestructura —épocas históricas— y los métodos de investigación. *La estructura social* (1955) parte de la inseparabilidad de sociedad e historia, y por tanto, de sus respectivas disciplinas. Por último, *España inteligible* (1985) es el primer intento de aplicación de la razón histórica a una gran unidad humana, la de Es-

paña y, desde cierto momento, la del mundo hispánico.

La historia de la ocupación intelectual con la historia, es decir, la historiografía y la historiología, es apasionante; pero no cesa de dejar en el ánimo un sedimento de insatisfacción y descontento. La razón es que casi siempre los avances han ido acompañados de retrocesos y pérdidas.

Ha habido aproximaciones a lo propiamente humano, como la atención de Voltaire a lo que llamaba *moeurs et esprit des nations;* pero inmediatamente introducía una visión naturalista que anulaba el casi descubrimiento de la condición histórica. Se han introducido precisiones inapreciables, innumerables datos, factores cuantitativos, pero se ha renunciado a la narración, que constituyó desde Grecia el nervio de la historia. Se ha conseguido un gran rigor en la selección de los materiales, pero con la tendencia a reducir la historia a dimensiones abstractas suyas (economía, lucha de clases, del poder político, de las razas). Incluso en los más fecundos acercamientos a la vivencia y el sentido de la historia, a fines del siglo pasado y dentro del nuestro, se ha deslizado insidiosamente el irracionalismo. En suma, ha acechado a la historia una tendencia a la despersonalización.

Como el sentido general de este libro es el propósito de introducir radicalmente la perspectiva personal y biográfica en la filosofía, tengo que plantear con algunas modificaciones la interpretación de la historia.

La historia se ha ocupado con preferencia de los «hechos» que, por su importancia o rareza parecían «memorables», dignos de recordarse. Ha sido sobre todo *historia rerum gestarum.* Los sujetos de ese hacer quedaban en segundo plano; los franceses han hablado de *gesta Dei per Francos,* a lo que Unamuno oponía *somnia Dei per Hispanos.* Los sujetos que aparecían nominalmente eran algunos hombres que habían dirigido o representado esos hechos, y a los que se atribuía su paternidad.

Poco a poco se fue abriendo camino la evidencia de que la historia no se reduce a esos hechos privilegiados, sino que afecta a la vida entera, incluso la cotidiana; y paralelamente, la convicción de que esos hombres representativos no hacen la historia solos, sino con los innumerables hombres sin nombre recordado.

Pero el supuesto general es que se trataba primariamente de hombres, es decir, de varones. A nadie se le ocultaba que hay y ha habido siempre tantas mujeres como ellos, pero se las ha visto como ajenas —salvo contadas excepciones— a la historia, concentrada sobre la mitad masculina de la humanidad.

En tiempos relativamente recientes se ha caído en la cuenta de que en esto había un error o por lo menos una grave omisión, y se ha empezado a «añadir» —esta es la palabra— una referencia a la mujer en tal o cual época, para determinar su condición *social* y su «puesto» en el mundo. Ya el aislamiento de la mujer, como «capítulo aparte», es una distorsión de la realidad, porque nunca está aparte. Los sujetos de la historia son, en el sentido estrictamente humano,

porque hay otro, varones y mujeres *juntos,* en constante convivencia.

De un modo incompleto y solo desde una perpectiva particular, he intentado hacer historia de este modo en mi libro *La educación sentimental,* porque su asunto mismo lo exige. El que tenga una considerable parte «histórica» responde a dos exigencias: la primera, mostrar lo que la actualidad es, lo que llevamos dentro; la segunda, ejemplificar, en un aspecto que lo impone por su contenido, lo que podría ser la historia si se hiciese teniendo presentes las dos formas inseparables de la vida humana.

El único lugar en que se encuentran suficientes testimonios de ello es la literatura, y por eso he hecho amplio uso de ella. Pero si se trata de hacer historia en la plenitud del término no basta, hay que completarla con otras visiones desde diversas perspectivas. Lo que importa es superar el aislamiento de un sexo y también la mera «adición» del otro. Es menester introducir la dinámica de la relación mutua, no añadida, sino constitutiva. Quiero decir que no basta con indagar qué han hecho o les ha pasado a hombres y mujeres, sino que hay que ver lo que *se son* recíprocamente el varón y la mujer, porque eso constituye la sustancia más propia de las vidas de todos ellos.

Es ciertamente difícil hacer esta historia, porque para la inmensa mayoría de los países y épocas faltan los materiales necesarios; pero lo inquietante es que apenas se ha intentado, y creo que si se hiciera, los escasos datos de que se dispone serían suficientes para alcanzar alguna claridad. Y hay zonas de la historia en que no faltan datos, sino atención a ellos. Solo en algunas formas de novela histórica se ha logrado una visión eficaz de lo que ha sido la vida en

ciertos momentos. Pero hay que ver la distancia a que la historia en su conjunto está de esa forma de ella que sería su plenitud.

* * *

Dije que si se habla de los sujetos de la historia hay otro sentido que el estrictamente humano —hombres y mujeres—. Nuestra época se interesa primordialmente por lo «social», hasta el punto de tender a prescindir de los individuos, y se concentra sobre «la sociedad», en el sentido de las «condiciones sociales»; de esto habla sobre todo la historia reciente.

No es que esto sobre, pero hay otro aspecto que es el que aquí me interesa. Se trata de las *sociedades efectivas* y de la convivencia en ellas. La condición social del hombre, que afecta a su vida individual, acontece dentro de ciertas sociedades concretas, definidas por sistemas de vigencias y presiones, con límites desde los cuales se ejerce esa presión, como la de un líquido desde las paredes que lo encierran.

Piénsese, por ejemplo, en las ciudades griegas —las *póleis*—, en cierto momento en la Hélade que coexiste con ellas en otro nivel; en Roma y con el tiempo en esa otra «sociedad» mucho más amplia y más tenue que fue la Romania; en las múltiples sociedades resultantes de la fragmentación del Imperio Romano de Occidente —y no digamos la extrema complejidad de lo que sucedió al de Oriente, cuyas consecuencias son tan visibles y dramáticas ahora mismo—; en la peculiar sociedad que fue la Cristiandad medieval, enfrentada con el Islam como complejo de otras sociedades —también las consecuencias de ello son visibles hoy, y parte de nuestros problemas más agudos—; finalmente, en las nacio-

nes de Europa, implantadas en ella, hechas de su sustancia, pero más «saturadas» y eficaces que el conjunto; y en la convergencia de Europa y América dentro de Occidente, hasta llegar a un mundo actual, ciertamente en *presencia,* pero muy lejos de ser *uno.*

En este sentido se puede hablar de «sujetos» de la historia: las diversas sociedades reales, casi siempre coexistentes en distintos niveles y con diversos grados de intensidad, son los sujetos colectivos a los que afectan las vicisitudes y que ejecutan los hechos propiamente históricos, las *res gestae* en la medida en que exceden de la vida individual.

Parece evidente que falta claridad sobre todo esto, excepcionalmente se posee para algunos países en algunas fases de su historia; en la mayoría de los casos, haría falta un planteamiento enteramente nuevo, improbable porque se desconocen o se han olvidado las mayores precisiones alcanzadas por el pensamiento de nuestra época sobre lo que es la sociedad. Una vez más tropezamos con el abandono reciente de lo que ha sido el punto de inflexión que ha dado comienzo a una etapa del pensamiento.

El horizonte proyectivo

No se puede olvidar ni un momento la condición *futuriza* de la vida humana, orientada o proyectada hacia el futuro. Se dirá que acaso cuando se trata de historia, que se vuelve hacia el pasado y trata de reconstruirlo. Si no fuera por no parecer paradójico, diría que menos que nunca. Porque la historia es narración, y esta no puede hacerse más que desde los proyectos. ¿Por qué? Simplemente porque es un acto

vital, y tiene que cumplir las condiciones de la vida. La narración es algo que se ejecuta en una instalación vectorial, y resulta que la instalación —precisamente ella— es el futuro. Se cuenta o narra *para algo*, y eso nos remite al porvenir. Se hace historia para vivir en el futuro, el cual se anticipa de alguna manera —y caben muchas maneras, cualitativa y cuantitativamente—. Pero no pensemos solamente en el historiador o en su lector. Al historiar un momento del pasado, hay que tener en cuenta hacia dónde iban los hombres que vivían en él, en vista de qué hicieron lo que se cuenta.

Es sumamente infrecuente que la historiografía se pregunte esto. De ahí, una vez más, la excelencia de la novela histórica, porque el autor tiene que imaginar a sus personajes y presentarlos en tensión hacia el futuro, anticipando lo que esperan o temen, y tiene que mostrar lo que llamo su horizonte proyectivo.

Uno de los rasgos que caracterizan al hombre de cada época es la medida en que se cumple en él esta condición. Uno de los problemas más graves de la historia es determinar cómo se siente en la historia el hombre de cada época. Imagínese la atención que se ha dedicado a esto y se podrá ver la tarea que espera a esta disciplina cuando se enfrente con sus cuestiones decisivas y alcance su madurez teórica. Si se leen los buenos libros de historia se advierte la ausencia en casi todos ellos de algunas *preguntas* esenciales y por las que habría que empezar.

Ha habido un momento, en la primera mitad del siglo xx, en que parecía que la mente de nuestros contemporáneos se iba a enfrentar de verdad con estas cuestiones, y esto prometía la aclaración de muchos problemas arrastrados durante siglos y la llega-

da a una variedad más inteligente de lo humano. Por desgracia, el abandono de todo esto ha sido de extraña rapidez, y hoy estamos más lejos de lo que se esperaba que antes de empezar nuestro siglo. Por fortuna, las posibilidades intelectuales que se habían alcanzado están ahí y no hay más que usarlas.

Más aún, disponemos de un largo fragmento de historia de excepcional dramatismo e interés, en que el hombre ha experimentado enormes variaciones. Se tiene la impresión, sin embargo, de que no se han absorbido; no se ha producido, en la vida pública y apenas en la intelectual, la maduración que hubiera debido producirse. Por el contrario, se ha recaído, al menos en esas dimensiones, en una situación de elementalidad y primitivismo.

Dicho con otras palabras, parece como si la historia reciente hubiese «pasado» pero no hubiera «quedado»; no se ha incorporado al hombre de hoy. Pero de todos modos la llevamos dentro, y eso no se puede evitar; basta con tomar posesión de ella. Si se hace, esa misma historia *descubrirá su razón* y nos pondrá de nuevo en el nivel que nos pertenece, es decir, nos permitirá ser lo que somos.

La constitución histórica de lo humano

El hombre es una realidad que no solo está en la historia, sino que esta va incluida en su realidad, incluso en la individual, en cada vida. Esto es evidente hasta donde alcanza nuestra mirada, y con una extraña plenitud de la condición humana. Lo curioso es que los investigadores que hablan de cientos de miles de años de humanidad parecen eliminar de ella lo histórico. Ya hace largo tiempo señalé que la

existencia de fósiles —en rigor, de huesos— no autoriza a inferir con seguridad el carácter humano de esos hallazgos, perplejidad reforzada por el hecho de que no existe en el presente ninguna realidad que no sea inequívocamente humana o inequívocamente animal, sin la presencia de nada que se pueda considerar «intermedio».

Lo humano, en la medida en que podemos conocerlo, se constituye históricamente, y si se puede hablar de «grados» de humanidad no es por motivos morfológicos o biológicos, sino por la presencia de la historia en cada forma de vida. La historicidad parece dar la medida de la humanidad.

La narración *desde los proyectos,* no simplemente desde el pasado, *da razón* de la historia misma, al descubrir su argumento. Se trata de encontrar la razón dentro del argumento. Esto permite entender lo que significa algo muy frecuente en nuestra época, y que podría llamarse la *perversión de la historia,* su deliberada falsificación y suplantación. Los nacionalismos han sido ejemplo constante de ello, muy en particular sus versiones racistas, que implicaban una operación consistente en arrancar al hombre de la historia para reducirlo a la biología. No es difícil advertir que los nacionalismos, aun en los casos en que no se presenten como racistas, tienden a refugiarse en la ficción de unas supuestas razas meramente étnicas —la raza, en la medida en que es un concepto aplicable al hombre, es «biología historizada», y precisamente excluye el racismo—.

Otra forma de perversión histórica, de singular importancia en nuestro tiempo, es el marxismo, cuya sustantivación de las clases y la reducción del contenido de la historia a su «lucha» elimina precisamente lo histórico y la libertad, y se aproxima extra-

ñamente a la concepción racista, si se quiere, a un «racismo social». La práctica soviética de «reescribir» constantemente la historia es el ejemplo máximo de tergiversación; una forma más disimulada y menos cruda de ello han sido todos los «revisionismos» que han florecido en los tres últimos decenios.

Ahora bien, si es cierto que el hombre es histórico en su misma constitución, estas alteraciones no son meramente políticas o culturales, sino que tienen un alcance *antropológico,* en el que consiste su verdadera gravedad. Por eso es un problema con el que hay que enfrentarse si se quieren recobrar las posibilidades por el hombre actual.

Esta concepción de la razón histórica es profundamente distinta, casi contraria, de la llamada «filosofía de la historia». La tentación de esta ha sido siempre partir de un esquema y tratar de confirmarlo en el pasado. Se trata de ver que efectivamente las cosas han acontecido conforme a ese esquema o construcción intelectual. Lo que aquí se propone es algo radicalmente diferente: *descubrir la razón desde dentro del argumento.* Por lo general, las filosofías de la historia han sucumbido al espejismo de lo *definitivo.* porque partían de una idea de lo que la historia «tenía que ser», y buscaban su «cumplimiento».

Pero si se ve que el futuro es parte integrante de toda acción humana, más aún, de todo lo que sucede, funciona en cada momento como clave empírica de la intelección. Nada humano se entiende si no se lo ve desde la condición futuriza, lo cual significa, una vez más, la inclusión de la posibilidad en la estructura misma de la realidad. Cuando en *España inteligible* usé la razón histórica como método, traté de comprender la realidad desde los proyectos más aún

que desde los acontecimientos; mejor dicho, el pasado aparece en este libro como algo que acontece a los proyectos. Por eso, la pregunta por la realidad de España, la busca de su identidad o, con más rigor, mismidad se orienta hacia el futuro; y por eso la historia desemboca necesariamente, no ya en el presente, sino en la anticipación del porvenir, desde el cual puede aparecer su sentido.

Se trata de la aprehensión de las conexiones temporales, y la conexión existe en la medida en que hay una tensión que va del pasado al futuro. Aunque no en el sentido estricto de la vida individual, la historia no es otra cosa que «vida» histórica, y por eso se encuentran en ellas las líneas constitutivas que la hacen humana. Por aprehender esas conexiones es razón la que llamamos razón histórica, y es la historia así entendida la que da razón de sí misma.

XVI

Prefilosofía y filosofía: el subsuelo de creencias

Los supuestos

La vida parte siempre de un subsuelo de creencias en que *se está,* normalmente sin saberlo. El condicionamiento que establecen es absolutamente decisivo, y todo análisis de la vida necesita poner de manifiesto ese conjunto de supuestos encubiertos. No es empresa fácil, sino de las más problemáticas con que el pensamiento puede enfrentarse. La filosofía forzosamente tiene como punto de partida eso que Ortega llamó, con feliz expresión, «prefilosofía». Pero, a lo largo de su historia, y con excepciones contadísimas, no ha contado con ella, se ha lanzado sin más a la indagación de los problemas que se le presentaban como urgentes o atractivos. Ahora bien, si la filosofía ha de ser la propia, auténtica y necesaria, no solamente tiene que partir de esa prefilosofía que en rigor la moviliza, sino que tiene que volverse sobre ella para dar razón filosófica de su contenido. Si no

lo hace, será una filosofía abstracta y, por eso mismo, difícilmente creadora.

El concepto de creencia, contrapuesto a idea, en el sentido en que aquí lo uso, data del ensayo de Ortega *Ideas y creencias,* fechado en diciembre de 1934, publicado en libro en 1940. El capítulo IV de *La estructura social* es un análisis bastante a fondo de la cuestión, y me atrevo a sugerir su lectura. Es asunto complejo y delicado, porque el *sistema vital* —no estrictamente intelectual— de las creencias es el fundamento de la organización del mundo. Los problemas de su génesis, solidez, coherencia, posible debilitación, fisuras, evaporación y sustitución son bastante intrincados, y sin claridad sobre ellos no se puede ir muy lejos.

Pero lo que aquí directamente interesa es la dependencia que la filosofía tiene respecto de su sustrato credencial, la imperiosa exigencia de que este no «entre» en la filosofía sin que haya sido previamente poseído y justificado por ella; y finalmente el examen, hasta donde sea posible, del contenido concreto del subsuelo de *nuestras* creencias, de las que son el fondo apenas conocido de las vidas entre el siglo XX y el XXI que ya se anuncia.

* * *

En la época en que vivimos hay que contar con un factor que en otras ha sido desdeñable: el *enmascaramiento* de las verdaderas creencias. Un hecho en el que rara vez se repara es que ahora se habla de casi todo, incomparablemente más que en cualquier otra fecha de la historia. Imagínese lo que significa el hecho de que lo que fue el gran medio de comunicación y difusión que introdujo la gran transformación

de la Edad Media —el libro impreso— es hoy una mínima fracción de la realidad. Periódicos que se difunden diariamente en todos los países, en casi todas las ciudades de alguna importancia; innumerables revistas que llevan la palabra y la imagen a todas partes; incontables emisoras de radio que vierten informaciones y comentarios sin cesar, las veinticuatro horas del día, en todas las lenguas; la televisión, por último, permite ver y oír, no solo lo que pasa, sino lo que se opina sobre ello. Para el hombre medio de nuestro tiempo, *la realidad es primariamente lo que se le dice,* mucho más que lo que efectivamente vive. Esto no había sucedido nunca, y ahora es verdad de manera creciente.

Se vive en un mundo de palabras, escritas y, más aún, pronunciadas y oídas. Hay ejemplos que parecen triviales pero me parecen reveladoras. La televisión muestra constantemente espectáculos deportivos —en España, también corridas de toros—. El espectador está *viendo* lo que pasa, lo que se hace. Pero esto no basta: hay un comentador que explica, interpreta, comenta eso que se está viendo, y que por lo visto sin ello no se entiende. Tengo la impresión de que la explicación tiene más realidad que la percepción para los espectadores.

Si se traslada esto a las creencias, de por sí ocultas y que difícilmente se expresan, se comprende cómo lo más probable es que estén «encubiertas» por las interpretaciones que recubren casi todo lo real para el hombre contemporáneo.

Las creencias difieren enormemente en su grado de arraigo y solidez. Las más profundas, aquellas de que no se tiene ni idea, no se formulan y se resisten al descubrimiento; pero si están recubiertas por lo que acerca de su asunto y contenido se dice, es muy

probable que estén *suplantadas;* es decir, que en la medida en que se las sospecha o se intenta poner de manifiesto su realidad, se las sustituya por algo que es falso y no responde al efectivo sustrato de las vidas.

Sobre el proceso de constitución, consolidación, atenuación, evaporación y sustitución de las creencias di suficientes presiones en *La estructura social.* Quiero añadir ahora algo que me parece importante, sobre todo en nuestra época. Cuando se produce la evaporación o volatilización de las creencias, es probable que persista de ellas un «sedimento» que puede durar largos años, a pesar de que las creencias de que procede ya no son vivaces. Un ejemplo de ello es la pervivencia de ciertos elementos de la moral cristiana tradicional en sociedades en que la creencia religiosa ha cesado de tener vigencia y ha dejado de funcionar como tal en las vidas individuales. En muchos países europeos, acaso más en Francia que en los demás, en el último tercio del siglo XIX se produjo una crisis religiosa que afectó a porciones muy amplias de la sociedad; lo que se llamó «laicismo» desplazó a la creencia religiosa. Pues bien, los contenidos de la moral «laica», muy representativa en la fracción «radical-socialista» o sus equivalentes, eran extrañamente parecidos a los tradicionales, aunque sin la justificación religiosa ni la referencia trascendente. Esta situación ha durado cerca de un siglo, y todavía quedan residuos de ella.

A la inversa, ciertas creencias, precisamente aquellas que se expresan y proclaman —lo cual es un indicio peligroso acerca de su verdadera condición—, resultan estar «prendidas con alfileres», y se desvanecen al primer soplo que va en sentido contrario o sucumben a la «descalificación» de lo que dicen los

medios de comunicación o algunas personas a quienes estos atribuyen importancia y prestigio.

Baste con esto para mostrar las dificultades que presenta el descubrimiento de las creencias. Es relativamente fácil para el pretérito, porque el movimiento de la historia muestra su sucesión y desplazamiento. Si se trata del presente, de las creencias que están actuando en nosotros, las dificultades son extremadas, y no es seguro que se pueda levantar suficientemente el velo que las oculta.

Acerca de qué «hay» creencias

En la frase que acabo de escribir, «acerca de qué 'hay' creencias», he puesto el verbo haber entre comillas. ¿Qué quiere decir que hay creencias? No propiamente que me encuentro *con* ellas, sino que me encuentro *en* ellas; es decir, literalmente no las encuentro —por eso tenemos que buscarlas— sino que me encuentro *a mí,* de cierta manera, condicionado por ellas. Mi vida depende en grado altísimo de las creencias en que me encuentro y que me constituyen. Pero antes de su contenido hay un aspecto previo: a qué afectan, a qué zonas o aspectos de la realidad se refieren; por tanto, qué dimensiones o facetas de mi vida modulan.

¿Son muchas o son pocas? ¿Componen un tejido espeso que envuelve mi vida y la condiciona en su detalle, sin que yo me dé cuenta, o son solo unas cuantas que la orientan en sus líneas generales y me dejan en la espontaneidad o, negativamente, en la perplejidad y la desorientación? Si se conociera con alguna precisión esto, se entenderían las diversas

formas de vida con una profundidad que ni siquiera barruntamos.

Nuestra vida, en cierto sentido, «flota» sobre el sistema de creencias en que se encuentra, y mientras no sobreviene a esa instalación ninguna peripecia, «fluye» con normalidad y sin que tengamos que hacernos cuestión de su cauce general; solamente nos son problema las incidencias, los acontecimientos, las dificultades sobrevenidas, y sobre ello tiene que ejercitarse el pensamiento para lograr algunas ideas que nos permitan orientarnos.

Pero esto hace que la configuración de las vidas humanas dependa primariamente de las porciones de ellas que están reguladas por un sistema vital credencial, y que por tanto, literalmente, no son cuestión. Si se comparan los pueblos llamados «primitivos» con los avanzados o civilizados, las diferencias son enormes; pero apenas son menores las que separan a los primeros o a los últimos entre sí, dentro de sus grupos respectivos. Y no digamos lo que sucede en las diversas épocas, en los pueblos cuya historia es conocida.

Una de las creencias más importantes es la que se refiere a la seguridad o inseguridad de la vida. Sentirse expuesto a todos los riesgos, no contar con el futuro inmediato, sentir el temor como envolvente constante del vivir, ha sido o es lo habitual en muchas formas de humanidad, y tenemos experiencia de ello en circunstancias que nos parecen «anormales» y en principio pasajeras. El hombre ha tratado de construir cierta seguridad, real o no —esto es importante—, porque lo que sobre todo necesita es estar en la creencia de una seguridad aceptable. Y aun esto no es unívoco. Desde antiguo me ha asombrado la impresión de seguridad del hombre medieval, a

pesar de que la inseguridad de su vida era casi siempre tal, que nos parecería insoportable. En cierto momento caí en la cuenta de que la vida de aquel hombre era sobremanera insegura, pero era bastante segura, en cambio, la *forma de la vida;* y es muy probable que la nuestra lo hubiera sumido en la angustia.

Y esa seguridad puede referirse al detalle de la vida o a su configuración total, o bien a su destino. Desde la radical inseguridad del primitivo hasta la «seguridad social» de las sociedades regidas por el *welfare state* la distancia es inmensa; pero es posible que el hombre de estas últimas viva en la mayor inseguridad respecto a qué será de él después de su muerte; o acaso esto no tiene para él sentido, y ni siquiera carece de una creencia respecto a ello.

Un aspecto decisivo de la creencia es su carácter positivo o negativo; cuando se da este último, es todavía más difícil de descubrir. Se está en la creencia de que hay algo o ciertas cosas son de cierta manera, o bien *falta* toda creencia, o se está en la de que *no* hay lo que en otras situaciones se da por supuesto —y se cuenta con ello—, o ha desaparecido del horizonte vital efectivo, probablemente inexpreso, un carácter o modo de comportarse la realidad, condicionante de la vida. La única manera de descubrir lo que llamo creencias negativas es la comparación con otras situaciones, respecto de las cuales aparecen las *ausencias* de lo que solía haber, en ciertos casos de lo que ha acompañado a la vida humana durante siglos.

Precisamente, si no me equivoco, nuestra época está caracterizada por un insólito número de creencias negativas, es decir, que al desvanecerse o evaporarse algunas particularmente importantes, han dejado un «hueco» que se ha llenado por algo que por

su contenido parece «inexistente», pero vitalmente funciona como creencia, en el sentido de que con ello *se cuenta*, de una manera peculiar y que modifica extrañamente la forma de la vida.

Las creencias básicas

La vida humana, en todas las épocas y lugares, se asienta sobre un estrato de creencias tan elementales que casi no parecen discernibles, con las que no se topa más que cuando les sobreviene alguna profunda modificación o crisis. Consideremos algunas. El aire que se respira y que apenas se ve —en rigor, se cae en la cuenta de él cuando es agitado por el viento, que lo hace perceptible—. Siempre se ha contado con él como algo absolutamente obvio y en que no se repara. Quizá por primera vez en la historia se ha tropezado con el aire como algo que puede fallar por contaminación o polución; esto queda limitado a algunas grandes ciudades, pero como *se habla* de ello con insistencia, ha entrado en crisis la creencia tradicional, y el hombre ha empezado a hacerse cuestión de la existencia del aire respirable.

Casi al mismo nivel de elementalidad y universalidad está la creencia en la estabilidad del suelo, de la «tierra firme», supuesto de la primera seguridad de la vida. Y digo «casi» porque hay algunas zonas del mundo en que la frecuencia de terremotos o erupciones volcánicas ha hecho que se resquebraje esa creencia y se ponga en duda la estabilidad del suelo que se pisa. Una vez más, el hecho ya mencionado de que se hable de ello en todo el mundo ha inducido una vacilación en dicha creencia aun en los lugares que no se sienten directamente afectados, lo cual

prueba el inmenso influjo de las formas actuales de comunicación.

Algo parecido, en grado menor, se podría decir del agua. Las oscilaciones del trato humano con ella son muy grandes. En algunas regiones del mundo ha sido siempre abundante y se contaba con ella; en otros, ha sido escasa, un bien precioso con el cual —o con su carencia— había que contar. En la agricultura, en todos los países, había el azar de la lluvia y su oportunidad. Por el contrario, en épocas cercanas y en lugares de técnica avanzada, se contaba con el agua de un modo no puramente natural: estaba *en los grifos,* como modo habitual de «haberla», y su ausencia aparecía como un corte del suministro.

Pero ahora se añade un factor de crisis, que disminuye la instalación en esa creencia: el hecho de que el agua está o puede estar «contaminada», y también se habla constantemente de su escasez y posible agotamiento; de este modo las sociedades modernas han experimentado una alteración en las creencias más elementales y básicas, que no han desaparecido pero están en estado de debilitación o declinación.

* * *

En otro orden de cosas se podría hablar en los últimos decenios de un triunfo del espacio sobre el tiempo. Tradicionalmente, el hombre había vivido referido a espacios limitados; la mayoría de ellos no habían salido de su lugar natal o un entorno muy limitado; las nociones sobre el resto del mundo eran muy vagas y problemáticas. En cambio, se estaba instalado en un tiempo dilatado, en dos formas diferentes pero muy eficaces: lo «inmemorial» o lo «histórico». Las cosas estaban ahí o eran así «desde siem-

pre» o bien desde un tiempo dilatado y relativamente estable.

Esta situación se ha alterado profundamente. El horizonte espacial se ha dilatado de una manera fabulosa, y vertiginosamente. Ante todo, de un modo real, por el increíble aumento de la movilidad y el conocimiento efectivo de otros lugares; más aún, por las referencias y las imágenes, mediante los comentarios, el cine y la televisión, que han hecho tomar posesión virtual del mundo entero. Y más aún: del espacio exterior, que se ha vuelto casi familiar por los satélites, incluso por la llegada del hombre a la Luna o la capacidad de ejecutar acciones reales a inmensas distancias de la tierra.

Como contrapartida, se ha atenuado de manera decisiva la presencia del pasado, en forma de tradición o de historia. El hombre actual se encuentra extrañamente confinado en el presente, recluido en él, con falta de vinculación con otras formas de vida pretérita y una curiosa pobreza de imaginación de un futuro cualitativamente distinto, concebido a lo sumo como una intensificación cuantitativa de lo actual.

Esta alteración de la manera de sentirse el hombre en su dimensión espacio-temporal significa un extraordinario cambio de creencia. Es seguro que si se preguntara a nuestros contemporáneos por este aspecto de sus vidas, en su inmensa mayoría no sabrían qué responder; no solo no tendrían conciencia de ese cambio respecto de épocas recientes, sino que no comprenderían bien de qué se trata: y esta es la prueba más enérgica de que nos encontramos con una verdadera creencia.

Otras variaciones del modo de vida de fracciones importantes de la humanidad han llevado a la vola-

tilización de creencias que han sido milenarias. El tránsito de la vida rural a la urbana, en Europa, en porciones de América, en el Japón y en algunos otros lugares, ha alterado la creencia en el campo como realidad nutricia, ámbito de la vida, dependencia de los fenómenos naturales —día y noche, estaciones, azares meteorológicos—, relación próxima, en muchos casos convivencia, con los animales. para muchos millones de hombres, en pocos decenios, esto ha cambiado bruscamente, se ha hecho ajeno, *no se cuenta con ello,* el animal ha pasado a ser una realidad infrecuente y casi pintoresca. Esto ha significado, entre otras cosas, un desplazamiento de lo «natural» —ciertamente modificado por el hombre, la agricultura ha sido la primera forma de cultura, pero contando con ello— a lo «técnico», que hoy ocupa un espacio incomparablemente mayor en el horizonte vital, al menos de los occidentales.

Hasta tal punto, que una creencia básica de nuestra época es la de la *ilimitación de la técnica.* Nada parece imposible; no se tiene idea de cómo podría hacerse, porque no se pide ni espera inteligibilidad, pero se cuenta con la posibilidad abstracta de cualquier realización técnica. Y precisamente en forma credencial, sin la menor pregunta teórica, porque se parte, no ya de la ignorancia de cómo se realizan los prodigios técnicos, sino de una sorprendente falta de *curiosidad.* Esto ha tenido una consecuencia inesperada y que encierra una innovación respecto a casi todo el conjunto de la historia: la supresión del asombro, que el hombre de nuestro tiempo apenas conoce. Personalmente me cuesta trabajo admitir que el hombre ha llegado a poner el pie en la Luna en 1969, sin que esto haya asombrado al hombre medio ni haya modificado de manera apreciable su

modo de sentirse en la vida cuando ha podido salir del planeta y ha dilatado el sentido del «aquí». Y esto a pesar de que no se ha tratado de una «noticia» tardía y enfriada, llegada a muy pocos, como el descubrimiento de América, sino de algo a que han *asistido* millones de hombres.

Una de las creencias básicas de nuestra época es la *fe en la Ciencia.* Esto no es nuevo, se ha producido, con algunas interrupciones, desde el Renacimiento; pero sería un error considerar homogéneas sus diversas fases. En primer lugar, en los comienzos de la Edad Moderna, esa creencia iba acompañada de *entusiasmo* —empezando, y esto me parece decisivo, por los creadores—; en segundo lugar, había una avidez y una esperanza de «entender», y esto explica la «divulgación» que acompañó a la ciencia en los siglos XVIII y XIX. Esto se ha perdido: el entusiasmo, por la creciente especialización, por el aislamiento de otras cuestiones y disciplinas, por la crisis de otras creencias que habrá que considerar más adelante, se ha desvanecido; y a la vez se ha abandonado toda esperanza de intelección. No se cuenta con la evidencia ni con ningún tipo de comprobación: la creencia se traslada a los resultados *comunicados,* es decir, a lo que de la ciencia reflejan los medios de comunicación.

Pero adviértase que cuando una creencia en sentido estricto se convierte en *idea deficiente,* es decir, en algo que no se trata de comprender, ni se pone en cuestión, ni busca justificación, degenera en «ideología» y está expuesta a transformarse en un «ismo». Esto sucedió en la segunda mitad del siglo XVIII, y ha retoñado, como tantas otras cosas, aunque en forma distinta, dos siglos después. Se pasa de la creencia «en que se está» o la idea «que se discute y trata de

probar» a una simple afirmación de carácter ideológico, de la que se ha extirpado su dimensión propiamente teórica.

Tenemos ahora que lanzar una ojeada a las creencias más representativas de la forma de vida de nuestros contemporáneos de fines del siglo xx.

El subsuelo de la vida

Si se me pidiera resumir en una sola fórmula lo más característico de la época en que estamos viviendo, al menos en el mundo occidental, diría que es la creencia de que *nada es importante*. Hay que intentar explicar cómo se ha llegado a tan extraña forma de instalación en la vida.

Creo que la raíz es la progresiva difusión de lo que fue durante largo tiempo una *idea* individual y minoritaria, acompañada de zozobra y probable angustia, y que ha llegado a convertirse en *creencia social* compartida por grandes números y presentada como vigente por la gran mayoría de las interpretaciones de lo humano: la de la *aniquilación* del hombre con su muerte y, por tanto, la eliminación de todo horizonte ulterior. Por supuesto persiste la *fe* personal en la inmortalidad o en la resurrección, pero restringida a personas —que pueden ser muchas— y precisamente como afirmación «discrepante» frente a la creencia vigente. Es decir, que se ha invertido la situación dominante durante siglos, en una crisis que ha tenido varias etapas y no ha alcanzado vigencia hasta finales de nuestro siglo.

En otros lugares, y especialmente en *La felicidad humana*, me he preguntado por las causas de esta variación y he llegado a la conclusión de que son prin-

cipalmente dos: la inmoderada pasión por la *seguridad* del hombre contemporáneo y la escasez de *amor* en sentido estricto, que hace que dejen de ser irrenunciables y radicalmente necesarias otras personas. El afán de seguridad es tal, que lleva a un criterio «selectivo»; es decir, se vuelve la espalda a aquellos aspectos que no la permiten, como la muerte o el destino personal.

Si el hombre termina con la muerte, como algún día todo dejará de importar, la inferencia *vital* inevitable es que es cuestión de esperar, y por tanto *nada es importante.* En la medida en que esto funciona realmente en la vida, la conclusión de ello es que *nada es sacro,* creencia «negativa» de enorme alcance en nuestro tiempo. Las formas que reviste son varias, alguna de las cuales ya he mencionado: la incapacidad de asombro, de admiración, de respeto o reverencia ante la realidad; la increíble aceptación social del aborto tiene su origen en esa creencia negativa, de singular difusión y energía.

Una variante de ella es otra más superficial, siempre a punto de «ideificarse», lo cual quiere decir que los que la profesan viven con la sospecha de que sea falsa: la de que *no hay normas.* Recuérdese la divertida historia que contó Ortega en *La rebelión de las masas* (1930): «El gitano se fue a confesar; pero el cura, precavido, comenzó por preguntarle si sabía los mandamientos de la Ley de Dios. A lo que el gitano respondió: '*Misté, Padre, yo loh iba a aprendé; pero he oído un runrún de que loh iban a quitá.*'» Esta es aproximadamente la situación del hombre medio occidental, sobre todo de las generaciones más jóvenes.

Una creencia que envuelve una contradicción interna es la de la eficacia de lo que se llama el «diálogo», que aparece para muchos como panacea univer-

sal. «Hay que dialogar» —se dice—; lo importante es sentarse a dialogar; todos recuerdan los famosos diálogos «cristiano-marxistas», que florecieron hacia 1960 y cuyo balance es bien conocido. La contradicción consiste en la falta de confianza en la razón, lo cual quiere decir ausencia de toda verdadera apelación a la realidad. Lo que se llama diálogo suele ser que cada uno repita su aria ante la indiferencia del interlocutor, sin que se haga un esfuerzo —ni se tenga esperanza— de alcanzar un acuerdo que responda a las exigencias de lo real como instancia decisiva.

Hay, sin embargo, una creencia resueltamente positiva y que ha alcanzado vigencia por primera vez en los últimos decenios: la de que todo lo que sucede en el mundo nos afecta. La indiferencia por lo lejano ha sido sustituida por un vivo sentido de *solidaridad* con todo lo humano.

Se trata de una creencia *social,* y su realidad en cada persona individual muestra grandes diferencias de autenticidad, son frecuentes los casos de falsedad, de solidaridad en hueco, con el prójimo que, lejos de ser próximo y concreto, es lejano y abstracto —cuanto más mejor—; y precisamente aquel de que se habla y que es propuesto a la atención. Pero con todo, esa solidaridad, aun en formas imperfectas, existe, y puede ser la más innovadora, noble y fecunda creencia propia de nuestro tiempo, germen de una renovación del sistema credencial con que podremos entrar en el nuevo siglo.

Repensar filosóficamente las creencias

Las creencias que he intentado descubrir y hasta cierto punto formular, y que por supuesto no agotan

lo que llamo el subsuelo de nuestra vida, forman parte de ella, incluso muy principal. El análisis de ellas, aun siendo tan somero como el que acabo de hacer, puede llevarnos a pensar que en gran parte son «falsas», es decir, que no corresponden o no se ajustan a la realidad. Es muy probable que sea así, pero queda en pie la cuestión de si son *verdaderas creencias,* esto es, si son auténticas. Su grado de autenticidad es más importante que su verdad «objetiva», si se trata de determinar su importancia en nuestra vida. Diríamos que la cuestión de su ajuste a la realidad sin más deja en pie su realidad como ingredientes de nuestra vida.

Lo que he hecho es un intento de repensarlas filosóficamente. Más que nada, como muestra de lo que debe ser una tarea urgente de la filosofía, que rara vez se ha intentado. Si no se hace, se deja a la espalda una porción decisiva de la realidad, y esto priva a la filosofía de la radicalidad que le pertenece.

Esta empresa solo puede acometerse mediante la razón histórica, y esto explica que aparezca a esta altura de la indagación. Ahora podemos comprender cómo puede hacerse. De nada serviría, por ejemplo, mostrar la falsedad de algunas creencias si no se explicara cómo se han originado, cómo el hombre de una época determinada se ha instalado en ellas, por qué no ha descubierto su falsedad, o bien por qué, aun viéndola o sospechándola, las ha aceptado y ha montado sobre ellas su vida.

Si las creencias son falsas, en uno u otro sentido —o en los dos—, la vida se resiente de ello y queda afectada. Al repensarlas se obliga a la mente a «sanear» esa anormalidad y enfrentarse con la realidad inexorable, a la cual no se puede escapar más que a costa de la suplantación de la propia. Creo que pre-

cisamente en nuestra época, y por razones que ya están claras, el problema, aunque no único, es más agudo que en ninguna otra situación conocida. Repensar esas creencias es condición de que la filosofía que se hace no sea «cualquiera», sino rigurosamente nuestra, la que hay que hacer.

Todavía falta dar un paso más, para intentar aclarar la situación en que en los últimos decenios nos encontramos. Acaso en otras épocas no ha sido posible, o de extrema dificultad; ahora poseemos los instrumentos intelectuales necesarios y la evidencia de la forzosidad de ponerlos en marcha.

XVII

La ocultación de la realidad por la opinión

La pátina interpretativa

La realidad aparece siempre al hombre recubierta por lo que he llamado desde mis primeros libros la *pátina* que sobre ella depositan las interpretaciones. Es menester una remoción de ellas para llegar a la realidad misma, pero no se puede olvidar que las interpretaciones son también reales, que la pátina es parte de la realidad. La idea de *alétheia*, descubrimiento, manifestación, desvelamiento, patencia, es la expresión de esa remoción que en principio mostraría la *nuda* realidad; pero se cae en la cuenta de que es una interpretación más, la que procede de la actitud teórica. Lo que la filosofía ha llamado el *ser* es la interpretación más ilustre —y acaso fecunda— de lo que *hay*. Por tanto, es ilusorio querer suprimir las interpretaciones de lo real; la función de la filosofía es verlas como tales, reconstruir su origen, encontrar su justificación, asistir a su sustitución y, finalmente, a su sucesión histórica. Todas ellas, en su

movimiento real, descubren el *argumento* en que la realidad se muestra.

Las interpretaciones son de dos clases distintas. Unas son *vitales,* resultantes de las acciones humanas, que al aplicarse a algo real descubren sus diversas posibilidades en otras tantas dimensiones (el agua, al beberla, lavarse con ella, nadar, regar las plantas, ahogarme, defenderme de un enemigo que me ataca, cortar mi camino, etc.). Otras son expresas, teóricas, normalmente existentes en el decir, resultado de un pensamiento no meramente pragmático.

Todo el pensamiento griego tuvo que enfrentarse con la *dóxa,* término traducido habitualmente por «opinión». Es lo que «se dice», lo que «parece»; y también —y esto es esencial— lo que «se espera», el comportamiento habitual y con el que se cuenta: *ouk apò dóxes* viene a significar «no como se esperaba». Es la forma de lo *consabido.*

La filosofía griega se contraponía a la *dóxa,* y por eso tuvo desde su comienzo un aire polémico y «contracorriente». La fórmula normal del enunciado filosófico no es «A es B», sino «A no es B, sino C». Es decir, afirmaba su tesis frente a la opinión recibida, que parecía falsa o, por lo menos, insuficiente. Significaba, pues, un cambio de perspectiva, y a eso llamaba *alétheia,* que en algunos contextos es el nombre mismo de la filosofía.

Este carácter que he llamado polémico no es acaso esencial y puede deberse a un error filosófico. La filosofía ha tardado mucho tiempo en averiguar —si es que ha llegado a averiguarlo— que las creencias no son inválidas, y que las interpretaciones que constituyen la pátina que recubre lo real no tienen por qué ser falsas, ni siquiera excluirse mutuamente. Lo que la filosofía tiene que hacer, si lo es, precisa-

mente, es repensar las interpretaciones, dar razón de ellas, ponerlas a prueba, rechazarlas si son falsas, elevarlas a la condición filosófica si son verdaderas, si apresan parcelas o facetas de lo real.

Las interpretaciones con las que hay que enfrentarse son las que consisten en un *encubrimiento,* en una ocultación; y pueden afectar, no ya a lo real como tal, sino a las propias creencias, de cuyo posible «enmascaramiento» he hablado.

La filosofía no tiene por qué «destruir» la prefilosofía que es su punto de partida, sino, *desde su propio nivel,* comprenderla, absorberla o rechazarla y sustituirla por una verdad evidente o justificada. Ese encubrimiento consiste en una *suplantación* de la realidad. Cuando la *dóxa* tiene este carácter, la primera misión de la filosofía es desenmascararla a su vez y restablecer la perspectiva de la verdad. Esta necesidad se ha dado muchas veces, se ha cumplido en algunas, ha vuelto a rebrotar. Tendremos que examinar algunos ejemplos antes de preguntarnos por nuestra situación.

* * *

El más antiguo y más complejo e interesante encuentro con la *dóxa* es, por supuesto, la filosofía presocrática. El nacimiento de esta fue la actitud original de enfrentarse con la opinión *recibida* desde un punto de vista personal —tanto Hecateo de Mileto como los filósofos propiamente dichos, desde Tales—. Parménides es el que da expresión definitiva a los dos «caminos» o métodos: el de la *dóxa* y el de la *alétheia;* de ahí saldrá la noción de *eón* —creo que su mejor traducción sería «consistencia»— y por esa vía la idea del *ser,* que ha condicionado la historia entera de la filosofía.

Pero no se trataba de un «ocultamiento», de un «encubrimiento», sino de la afirmación del «descubrimiento» o *alétheia* de lo que en la opinión estaba meramente «cubierto», si podemos hacer esa distinción. La aparición de la sofística, precisamente como crisis de la *physiología* en que se había convertido la filosofía presocrática en manos de los continuadores de Parménides, fue otra cosa. Inicialmente justificada, por llevar la atención a cuestiones olvidadas o no tratadas y de vital importancia —si se quiere simplificar, no contentarse con la *phýsis* en nombre del *ánthropos* y su forma de existencia en la *pólis*—, el pensamiento de los sofistas, sumamente agudo si se mira bien, ejecutaba una traslación «intelectual» o teórica de las vivencias e interpretaciones vitales, *prescindiendo de la verdad*. Por eso, para Sócrates, en su expresión platónica, la sofística es *phainoméne sophía, oûsa d'oú* (una sabiduría aparente, pero que no lo es). Este es su pecado imperdonable. No lo que hace, lo que enseña, que puede ser certero y útil. Es el presentarse como «sabiduría» *sin serlo*. Es la fórmula misma de la ocultación. Los sofistas podían «persuadir» de cualquier cosa, de una concreta y de su contraria; no les importaba lo que las cosas *son*, que era la justificación de la filosofía desde el comienzo de su existencia, aunque tuviesen razón en señalar que había otras cosas que la filosofía había desconocido o preterido.

Lo que hace la filosofía, entre Sócrates y Aristóteles —Platón en medio— es la reivindicación de la verdad, y es cuando se constituye de forma perdurable. Y, no lo olvidemos, en forma polémica, que habrá de gravitar, en una u otra forma, sobre su historia ulterior. Y, por cierto, ese camino de la verdad no va a durar demasiado tiempo. Después de la

muerte de Aristóteles, durante un periodo muy largo, quizá no enteramente aclarado desde este punto de vista, a pesar del inmenso esfuerzo de investigación acumulado, se produce un quebrantamiento de las vigencias que lleva a una profunda desorientación del hombre antiguo —heleno, romano o romanizado—, que explica tantas cosas y que es lo que encontrará el cristianismo. El *sophós* de las escuelas posteriores a Aristóteles no siente primariamente la necesidad de la verdad, sino más bien de llevar una vida capaz de enfrentarse con las vicisitudes y soportarlas, de mantener cierta dignidad en la conducta. Busca en la filosofía principios que le den vigor y resistencia; no le importa dar explicaciones varias de ciertos fenómenos, con tal de que haya explicación, sin importarle demasiado que sea verdadera, con tal de que lo libre de temores que pueden oprimirlo y angustiarlo. Es, por otra parte, el sentido que tiene la conservación de los dioses cuando se ha dejado de creer en ellos.

No se olvide que, cuando aparece el cristianismo en el mundo grecorromano, hay, entre otras, una reacción *intelectual*, ideológica, que fue muy bien estudiada en el libro, ya viejo pero siempre admirable, de Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*. Es una guerra de «opiniones», que no dejó de deslizar su espíritu, peligrosamente, entre los cristianos.

El paso a otra escala

La cuestión de las opiniones y la posible ocultación de la realidad por ellas pasa a otro orden de magnitud y, por consiguiente, a otro sentido cuando se dan condiciones históricas que lo hacen posible.

Esto coincide con el comienzo de la Edad Moderna. Tres cambios convergentes caracterizan esta variación: la invención de la imprenta, el florecimiento del humanismo y el comienzo de la Reforma.

En los últimos decenios del siglo XV se difunde la imprenta por toda Europa y hace posible la multiplicación de ejemplares de los libros, hasta entonces manuscritos, existentes en muy corto número y muy costosos, por tanto de uso minoritario. El número de lectores aumenta vertiginosamente —de los que pueden leer por no ser analfabetos y de los que efectivamente leen—. Lo que se dice por escrito alcanza pronto un prestigio extraordinario; la letra impresa es particularmente eficaz, y va a sustituir a dos formas de comunicación y persuasión dominantes en la Edad Media: la palabra hablada —*fides ex auditu*— y la imagen, la representación plástica que se llamó *Biblia pauperum*. Ya este hecho «técnico» va a potenciar enormemente el poder de la opinión.

El humanismo utiliza la imprenta con ciertos caracteres determinados. Por lo pronto, la limitación del uso del latín, casi exclusivo, con una inclusión del griego debida sobre todo a la presencia de los bizantinos refugiados en Occidente tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos (1453). Pero esa limitación tiene un lado positivo: en primer lugar, el prestigio; los humanistas son una aristocracia intelectual; en segundo lugar, el carácter trasnacional, la validez en toda Europa. Es una primera «internacional», de carácter aristocrático, lo cual fue esencial. Los humanistas son leídos en todas partes por los que pueden hacerlo en latín. Algunos, enormemente, sobre todo Erasmo; pero también Luis Vives, Lorenzo Valla, Guillaume Budé, Tomás Moro, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola...

Finalmente, la Reforma, que se sirve de los escritos impresos con una amplitud antes imposible, y que le da un carácter muy diferente de todas las herejías medievales (cátaros, albigenses, bogomiles, valdenses, incluso hussitas, etc.). Los reformadores escriben y publican sin parar: Lutero, Calvino, Zwinglio, Melanchthon, Bucero, Ecolampadio; alguna vez en latín, pero de preferencia en las lenguas vivas, sobre todo alemán y francés, luego también inglés y otras menores. Llegan a innumerables lectores, a cuyas manos van también las Escrituras (en alemán, en la traducción de Lutero, que fija el *hochdeutsch* y le da una definitiva supremacía). Obsérvese que no hay una contrapartida por parte católica, porque los adversarios de la Reforma protestante siguen escribiendo en latín y se dirigen a teólogos y eclesiásticos. Hay una esencial diferencia de planteamiento.

Se podría considerar esta situación como la primera histórica dominada por la *propaganda*. No se olvide que lo estrictamente religioso se mezcla en seguida con lo político (problemas entre el Emperador y los príncipes, guerra de los aldeanos, rebeliones y represiones tan sangrientas como la de los anabaptistas, gobierno autónomo de ciudades, como la Ginebra de Calvino). Por debajo de ello, un enfrentamiento polémico entre lo románico y lo germánico, ya desde el comienzo de la Reforma, desencadenada por la aversión del sajón Lutero a la Roma renacentista.

Ligado a todo este complejo está el origen de la leyenda negra, en la que actúan casi todos estos factores, de manera curiosamente convergente. Sería apasionante estudiarla desde esta perspectiva, como contienda de «opiniones» y enmascaramiento u

ocultación de la realidad. La mayor parte de lo que se escribe *consiste* en ese proceso de ocultación de la realidad, por superposición de imágenes desfiguradoras o por el uso temático de la omisión y el silencio, cuya eficacia se descubre pronto.

* * *

Desde entonces la historia muestra una continuación de esto mediante *relevos* de distintos equipos. Este aspecto fue decisivo en la Guerra de los Treinta Años, no menos en las feroces luchas religioso-políticas en Francia durante todo el siglo XVI y buena parte del XVII (Liga y hugonotes, Fronda, etc.), y también en las contiendas inglesas, desde el catolicismo hasta la instalación en una forma atenuada de protestantismo, combinadas con la lucha por la dominación inglesa en Escocia e Irlanda —con sustratos religiosos opuestos, calvinista en un caso, católico en el otro— y en la pugna, tan sangrienta, entre dos concepciones del poder, la supremación del Rey o del Parlamento.

La culminación de todo esto se produce en el siglo XVIII, hasta el punto de que todo lo mencionado parecen meros «ensayos» de lo que entonces iba a acontecer. Me refiero a la Ilustración, muy especialmente francesa, y al desarrollo del espíritu revolucionario. He recordado la perspicacia con que Leibniz (1646-1716) previó, *en los primeros años del siglo,* lo que iba a suceder. En ese momento acababa de morir Locke en 1704, y precisamente por esto tuvo Leibniz la delicadeza —probablemente de graves consecuencias— de no publicar los *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* que no habían de aparecer hasta 1765. Cuando los escribió llegaba al final de su

vida Pierre Bayle, autor de aquel increíble *Dictionnaire historique et critique;* Voltaire era todavía niño, Montesquieu poco más, Rousseau no había nacido; cuando el libro de Leibniz se publicó, todos ellos gozaban del máximo influjo, con d'Alembert, Diderot y otros menores, y la *Encyclopédie* se iba difundiendo por toda Europa.

Leibniz dice que la equidad obliga a *épargner les personnes,* a salvar su posible buena fe, y nombra a Epicuro y Spinoza. Pero añade que a veces sus discípulos e imitadores, sintiéndose libres del temor de una providencia y de un porvenir amenazador, sueltan la brida a sus pasiones brutales y vuelven su ingenio a seducir y corromper a los demás; y si son ambiciosos y de una naturaleza un poco dura, serán capaces por su placer o su prosperidad de prender fuego a las cuatro esquinas de la tierra, «como he conocido de este temple —añade— a quienes la muerte ya ha arrebatado». Pero todavía es más importante y sorprendente lo que añade:

«Incluso encuentro que *opiniones* semejantes, insinuándose poco a poco en la mente de los hombres del *gran mundo,* que influyan a los demás, y de los cuales dependen los asuntos, y deslizándose en los *libros de moda,* disponen todas las cosas para la *revolución general* de la que Europa está amenazada, y acaban de destruir lo que todavía queda en el mundo de los sentimientos generosos de los antiguos griegos y romanos, que preferían el amor de la patria y del bien público y el cuidado de la posteridad a la fortuna y hasta a la vida. Estos 'publiks spirits', como los llaman los ingleses, disminuyen extremadamente, y *ya no están de moda;* y más cuando cesen de estar sostenidos por *la buena moral y la verdadera religión, que la misma razón natural nos enseña.*» (*Nouveaux essais,* libro IV, cap.

XVI.) He subrayado las palabras que me parecen más reveladoras.

Compárense con estas otras de Voltaire (1694-1778): «Todo lo que veo echa las semillas de una revolución que llegará inexorablemente, y de la que no tendré el placer de ser testigo. Los franceses llegan tarde a todo, pero llegan. La luz se ha difundido de tal modo paso a paso, que se iluminará en la primera ocasión, y entonces habrá un hermoso alboroto. Los jóvenes son muy afortunados, verán cosas hermosas.»

Este proceso se realizó con una participación decisiva de los aristócratas, tan cultivados por todos los «ilustrados» y enciclopedistas, y de algunos reyes muy especialmente absolutos. Funcionaron como una «internacional», aprovechando el carácter que por su condición y recursos poseían, y así precedieron a otras, aparentemente opuestas, en el siglo siguiente.

Se preguntará por qué me ocupo de este aspecto de la realidad europea al hablar de las ocultaciones mediante la opinión impuesta o difundida. Creo que lo que «se dice», si alcanza la suficiente eficacia, se superpone a lo real y lo encubre. El siglo XVIII, y precisamente en Francia, fue algo muy distinto de lo que *pareció* después (la *dóxa*), con una imagen que ha persistido hasta nosotros. Puede encontrarse una espléndida confirmación en el libro de John MacManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford University Press, 1981), del que, extrañamente, tan poco se ha hablado. Su subtítulo es: «Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteen-century France.»

La Revolución Francesa significó la crisis de un orden, lo que se llamó desde entonces el «antiguo ré-

gimen». La legitimidad de los poderes perdió su validez, justamente por quebrantamiento o volatilización de la creencia social que la sustentaba. La única forma de legitimidad política desde entonces fue aquella que es expresa, renovada y en que se manifestase la opinión pública; en suma, la democrática. Esto exigía elecciones, consecución de los votos, necesidad de persuadir a los votantes, discusión de los asuntos. Se impuso la necesidad del periodismo político, que ocupó el primer plano, y la constitución de partidos. Todo esto condujo a que las opiniones tuvieran una importancia decisiva, y se manejaran como instrumento directamente político y para alcanzar el poder. Esto se prestaba, ciertamente, a los encubrimientos y desfiguraciones de la realidad, a la presentación interesada y tendenciosa de los asuntos públicos, con olvido de la verdad.

Los poderes adversos a las instituciones democráticas o que se veían en peligro a causa de ellas trataron de limitar o impedir el ejercicio de la libertad; desde la Restauración de Luis XVIII en Francia hasta muy avanzado el siglo XIX hay una lucha constante entre lo que se llamaba «absolutismo» y el «liberalismo» —aunque estas denominaciones no fuesen rigurosas ni en ocasiones justas—; pero la opresión de las libertades fue un factor de la formación y desarrollo de las «sociedades secretas», que a su vez se convirtieron, por su mismo carácter, en instrumentos de ocultamiento y deslizamiento de sus opiniones en el conjunto de una sociedad en que la verdad no era admitida.

En nuestro siglo ha aparecido algo que no había existido antes: el *totalitarismo,* que no puede confundirse con el despotismo, la tiranía, la opresión, formas que tienen larga historia. Lo propio de la *actitud* totalitaria —y digo actitud porque se da muchas veces sin que exista un Estado dominado por ella, sin un ejercicio efectivo del poder— es la convicción de que *todo es relevante.* En épocas anteriores había interesado dominar tal o cual aspecto de la vida, ejercer el mando en una u otra dimensión. Una gran parte de los contenidos vitales eran indiferentes para los poderes públicos —o que aspiraban a serlo—; la presión era variable: en unas sociedades se ejercía en el ámbito de lo religioso; en otras, en lo económico; acaso se pretendía regular la expresión. El espíritu totalitario abarca todas las dimensiones de la vida, y esto es lo que le da una gravedad única. En la medida en que se impone, *suprime la espontaneidad;* no deja resquicio para que la vida fluya con naturalidad, por el cauce de las creencias efectivas o abandonada a su inspiración.

El totalitarismo no había sido posible antes de nuestra época, porque nadie había dispuesto de los inmensos recursos que son la condición de su existencia. A esto responde mi vieja distinción entre el «poder» y las «potencias» del Estado; el primero se refiere al *mando,* que hasta la Revolución Francesa era inconstrastable; las potencias son las capacidades de *hacer cosas,* algo que era muy reducido por la dificultad de actuar, con un aparato estatal muy simple, escasos recursos económicos, incluso una capacidad de comunicación y notificación precaria. Por el contrario, el Estado de nuestro tiempo puede disponer

de recursos inmensos, casi omnipotentes; y, con frecuencia, no solo el Estado. Por eso hay que contar desde luego con la posibilidad de manipulación y enmascaramiento de las realidades.

La forma más refinada y eficaz de utilizar la *dóxa* para oscurecer o eliminar la verdad es la *exclusión*. Lo que se deja fuera, aquello de que *no se habla* (o bien con descalificación y sarcasmo), deja de actuar, y su puesto queda ocupado por otras cosas, propuestas a la atención y aceptación. El lenguaje es un fabuloso instrumento para conseguir estos fines, y habría que acometer su análisis, para determinar el origen y difusión de ciertos usos lingüísticos que constituyen uno de los factores decisivos en la organización de la realidad en la mente de nuestros contemporáneos. Un ejemplo de ello son las denominaciones tendenciosas, tan usadas en los últimos años: «sexualidad convencional» para nombrar la atracción entre hombre y mujer; «interrupción del embarazo» como disfraz verbal del aborto, «liberalización» para lo que sería más adecuado llamar «socialización», etc.

* * *

Lo más importante y de más hondas consecuencias es, sin embargo, algo distinto y difícil de percibir: la eliminación de las *preguntas radicales,* lo cual lleva a una trivialización del pensamiento. Lejos de enfrentarse con lo que *hay que plantear* sea cualquiera el resultado de la empresa, se distrae la atención intelectual hacia cuestiones que cuidadosamente dejan fuera aquello respecto a lo cual es menester saber a qué atenerse.

Esta es la raíz de la presente hostilidad a la filosofía, que está desapareciendo del horizonte intelec-

tual de nuestra época y, desde luego, de la enseñanza. Y hay algo todavía más eficaz y que envuelve mayor refinamiento: la *suplantación* de la filosofía. Lo que se persigue es que *no exista, pero parezca existir*. ¿No es esto literalmente la definición platónica de la sofística?

XVIII

La técnica en la vida actual

La técnica y la realidad humana

La filosofía, desde la Edad Moderna, ha tenido una frecuente tentación: la de apoyarse en la ciencia vigente e incluirla en su contenido. Desde Descartes hasta hoy, esto ha hecho que diversas doctrinas filosóficas envejezcan innecesariamente. Visiones que en sí mismas eran correctas y fecundas, han quedado prematuramente «anticuadas» por el lastre de un contenido científico pronto superado y en cierta medida rechazado por la ciencia posterior; es decir, se ha deslizado en la filosofía un elemento extraño que introduce un elemento de falsedad en ella.

No quiere esto decir que la filosofía no deba tener en cuenta la ciencia; al contrario, debe tenerla presente como algo tan interesante como distinto y que no puede incluirse sin más. La filosofía tiene que repensar *filosóficamente* los ingredientes de la «prefilosofía» que encuentra, y permanecer en libertad frente a

otros modos de pensar, que pueden ser para ella un estímulo, pero nada más.

En cambio, tiene que tener en cuenta desde luego la *técnica*. Parecerá extraño que se le conceda esta primacía, ya que desde el punto de vista cognoscitivo la ciencia es desde hace siglos, no solamente superior al pensamiento técnico, sino su origen y fundamento. Pero no me refiero al pensamiento técnico, sino al hecho mismo de la técnica, no como saber, sino como parte de la *realidad* humana, como ingrediente de la *estructura empírica* de la vida humana, es decir, del hombre.

Recuérdese lo que dije antes sobre las experiencias radicales como elementos de la realidad humana si se la entiende como personal y biográfica; llegué a considerar que constituían el verdadero «principio de individuación» del hombre como tal. Análogamente, en la misma realidad del hombre encontramos la técnica. Gracias a ella, inseparable de la condición humana, lo que se llama «naturaleza» tiene en el hombre un sentido radicalmente distinto del de las cosas, incluidos los animales. Se trata de una naturaleza *en expansión*, que, lejos de ser una estructura fija y permanente, es variable y capaz de imprevisibles dilataciones. El hombre posee una corporeidad, una magnitud determinada, una sensibilidad precisa, unas facultades que le permiten ciertas acciones. Pero a esto se añade la técnica —cualquier técnica, desde las más primitivas hasta las más complejas y refinadas, y esa variación de la técnica misma es un rasgo esencial de la estructura empírica—. La magnitud *operativa* del hombre rebasa, hacia lo pequeño y hacia lo grande, los límites de su corporeidad; sus facultades naturales son ampliadas por la técnica, que a su vez tiene que estar condicionada por ellas: los

artificios de todo género tienen que ser adecuados a la estructura somática y psíquica, ojos, oído, manos que usan teclas, palancas, instrumentos visuales, todos los medios de observación.

Esto permite que la circunstancia pueda convertirse en *mundo.* Y este mundo humano es intrínsecamente técnico. Por eso la técnica es el gran instrumento de humanización, y significa la dilatación de las posibilidades. Como el hombre es «heredero» por su condición histórica, y entre las cosas que hereda se cuenta la técnica, esta forma parte de su realidad antropológica y es un elemento condicionante de su nivel histórico. Por eso la filosofía tiene que contar con la técnica, no como conocimiento, repito, sino como parte de la realidad humana del que filosofa y del término de su pensamiento.

La técnica de fines del siglo XX

La técnica moderna es *científica,* y eso le ha dado posibilidades *ilimitadas,* y sobre todo sentidas como tales. Pero desde comienzos del siglo XIX ha intervenido un factor que la ha transformado aun dentro de los supuestos que la informaban desde el Renacimiento: el uso de las *energías* nuevas, no tradicionales, que significaron el paso a otro orden de magnitud. La humana o la animal, las naturales del agua o el viento, habían sido las únicas disponibles. La combustión utilizada para las máquinas de vapor fue el primer avance que permitió despegar de las condiciones estrictamente naturales. El uso del petróleo fue un desarrollo enorme, no solo por aprovechamiento de una nueva energía, sino por sus posibilidades amplísimas de aplicación. La electricidad tuvo

consecuencias todavía mayores, que afectaron a la estructura del mundo, «electrificado» en nuestro siglo, con la fantástica transformación que esto ha causado en todos los órdenes. Un paso más, cuantitativamente aún más importante, pero aún no realizado —y por causas no técnicas, sino sociales—, es la energía *nuclear*. La modificación que producirá en la vida humana me parece inevitable, pero todavía pertenece al futuro; el presente incluye solo —y no es poco— su posibilidad.

Estas energías han significado la multiplicación de las *acciones* humanas posibles, por millones, acaso billones. El horizonte de la vida humana es enteramente distinto del que era hace un par de siglos, incluso hace unos cuantos decenios. Dentro del espacio de nuestras vidas se han producido cambios enormes. Si se compara el «mundo» en que han empezado a vivir personas actuales de distintas edades, se advierten las enormes diferencias, aunque rara vez se tienen presentes; y ello afecta a lo que es vivir para cada una de las generaciones coexistentes hoy.

Se ha superado la mayoría de las limitaciones biológicas del hombre respecto de unos u otros animales, con lo cual ha desaparecdo la «envidia biológica» que ha acompañado, a pesar de sus diversos orgullos, al hombre. Su escasa fuerza, su poca velocidad, su carencia de armas naturales, su incapacidad de volar, todo eso ha quedado compensado mediante la técnica, de manera abrumadora en nuestro tiempo. En otras épocas, las diferencias con el animal, en la medida en que existían, eran de grado; hoy la comparación ha perdido todo sentido. Si el hombre es «el animal que tiene una vida humana», según la definición que propuse hace mucho tiempo, la pecu-

laridad ha llegado a un nivel absoluto. Paradójicamente, se multiplican los esfuerzos por hacer reingresar al hombre en la condición animal, y se trata de él, en muchos aspectos, como un caso particular de la zoología, muy en especial en lo referente a su condición sexuada, lo que es un ejemplo sobresaliente de la manipulación o suplantación de la realidad.

La técnica de nuestro tiempo ha borrado la milenaria diferencia entre el día y la noche, que tan profundamente ha condicionado las formas de la vida. Ha permitido una transformación indecible de los desplazamientos, ha liberado a la mayoría de los hombres de la «servidumbre de la gleba»; sobre todo, la aviación, que casi ha anulado el tiempo de desplazamiento y ha alterado la estructura del planeta al hacer que todo sea camino, que las rutas abarquen la totalidad del globo terráqueo, que se sustituyan las condiciones geográficas —tierra y mar, cordilleras, desiertos, selvas, climas, caminos— por una red *técnica* que enlaza todos los puntos y se refleja en las pantallas de los aeropuertos que anuncian vuelos a los lugares más remotos y dispares, «juntos» en el mundo técnico —científico y social— de las líneas aéreas.

La técnica actual ha hecho posible una fantástica creación de *riqueza,* que a su vez ha sido condición para la realización de muchas de las operaciones técnicas enumeradas. El mundo, pobre hasta comienzos del siglo XIX, todavía relativamente hasta mediados del XX, ha experimentado un crecimiento de riqueza inimaginable, que no suele verse por la persistencia de la pobreza en gran parte de él y todavía más por las «técnicas» sociales de manipulación y ocultamiento de la realidad; las cuales, dicho sea de

paso, comprometen gravemente el futuro incremento de la riqueza y su difusión general.

Un aspecto decisivo de la técnica actual ha sido el desarrollo de la medicina. El conocimiento del cuerpo humano y de sus funciones ha sido considerable desde Grecia; la identificación y descripción de enfermedades, admirable desde muy temprano —piénsese en la medicina hipocrática—; los avances posteriores, lentos, con una aceleración en los siglos XVII y XVIII. Pero si se considera la historia de la medicina se advierte un predominio del conocimiento sobre la terapéutica. Hasta tiempos cercanos, la posibilidad de *curar* era muy limitada, y no se puede olvidar que la medicina, hasta muy entrado el siglo XVIII, contribuía frecuentemente a la muerte del paciente, que acaso se hubiese salvado abandonado a su naturaleza.

Desde el siglo XIX esto cambia, en gran parte por el desarrollo de la cirugía, hecho posible por dos nuevas técnicas en sentido estricto: la asepsia y la anestesia. El parto deja de ser peligroso; innumerables dolencias son, por primera vez, operables; los descubrimientos de medicamentos, desde los básicos del siglo pasado hasta los antibióticos, ensanchan las posibilidades terapéuticas de manera espectacular, apoyadas en los procedimientos, también técnicos, de diagnóstico.

Paralelamente se dilata la capacidad de «reparación» del organismo, de los órganos sensoriales o de locomoción, y aumenta la longevidad y, lo que es más, la duración normal de la vida, con una decadencia aplazada. Todo esto, que afecta del modo más riguroso a la estructura empírica, tiene un esencial elemento procedente de la técnica.

Un paso decisivo y que está en pleno desarrollo e

implantación es el que significan las diversas técnicas que se agrupan bajo los nombres de electrónica o informática. No se piense solamente en la prodigiosa acumulación de datos y, lo que es más, en su disponibilidad; añádase la posibilidad de realizar, de manera casi instantánea, operaciones mentales que hasta hace poco eran imposibles, por lo menos de hecho, ya que hubiesen requerido un tiempo inaccesible. Desde los modestísimos aparatos, que están en todas las manos, y que realizan operaciones matemática complicadísimas, hasta los que permiten la exploración del espacio exterior, la ejecución de operaciones físicas en el sistema planetario, y hasta la «salida» del hombre de la Tierra y su llegada a la Luna, al absoluto «allí».

La última consecuencia de esto, que todavía no se ha comprendido bien y cuyas consecuencias no se han medido, es el establecimiento de un complejísimo sistema de *conexiones* que alteran la estructura del mundo, las relaciones de espacio y tiempo, y repercuten por tanto en la contextura de la vida humana.

* * *

El precipitado de este inverosímil y acelerado desarrollo de la técnica en nuestro tiempo es una compleja actitud del hombre actual frente a ella. Ya he señalado su renuncia a toda intelección: ni comprende ni intenta comprender. No se ha reflexionado sobre lo que es ya y va a ser en el futuro esa aceptación de «opacidad» de lo inmediato y que se maneja a diario. Veo en este hecho una de las claves del descenso de la curiosidad y la exigencia de entender.

Por otra parte, hay una fe sin límites en la técnica. No se cree que nada sea imposible para ella, y cuando llega no sorprende, no se admira, no se agradece; sobre todo, no se piensa qué la hace posible, qué requisitos son necesarios y podrían faltar.

Al hablar de la fe en la técnica he estado a punto de escribir «confianza»; pero me he arrepentido, porque la actitud del hombre actual frente a la técnica es mixta, e incluye una dimensión evidente de *temor*. El ejemplo más visible y de mayor volumen es la desconfianza en la energía atómica y sus aplicaciones. Ello se debe que la primera fue la bomba atómica, de tan aterradoras consecuencias; esto hizo que la energía nuclear se asociara a ideas de destrucción y peligro, que no se han separado del todo de sus aplicaciones pacíficas, a pesar de que los riesgos reales han resultado incomparablemente menores que los del uso de todas las demás formas de energía. En ello ha intervenido decisivamente, una vez más, el ocultamiento y la desfiguración, la manipulación deliberada de las opiniones.

El temor se extiende a las técnicas biológicas, de las cuales se esperan beneficios acaso inapreciables, pero que introducen la posibilidad de intervención en los más profundos resortes de la vida biológica y aun psíquica, en manipulaciones que pueden afectar a la misma especie humana, así como la informática puede exponer a la disipación de la intimidad y a una limitación de la libertad más profunda que todas las que se han sucedido en la historia. Esto hace que la manera de ingresar la técnica en la vida de nuestros contemporáneos tenga un elemento de ambigüedad y perplejidad.

Lo que queda fuera

Hay algo que escapa al dominio de la técnica: el *futuro.* Uno de sus ideales ha sido precisamente anticiparlo, descubrirlo, dominarlo. Pero siempre se resiste, hasta en sus formas más elementales, como la previsión del tiempo por los meteorólogos, no digamos la de los terremotos o erupciones volcánicas. Las previsiones económicas son también azarosas e inseguras y las sociedades actuales se encuentran frecuentemente con crisis imprevistas.

Recuérdese la divisa de Auguste Comte: *Voir pour prévoir, — Prévoir pour pourvoir.* Este propósito se cumple solo de un modo deficiente. Las repercusiones de la técnica dejan fuera ciertas dimensiones de la vida. Si se mira bien, se encuentra que son las más estrictamente humanas, aquellas en que consiste la condición personal.

Se ha señalado muchas veces que, frente al éxito de las ciencias de la naturaleza, cuyo resultado más visible es el esplendor de la técnica, las disciplinas de lo humano muestran una incertidumbre y desorientación que roza con el fracaso. ¿Cuál es la reacción dominante a esta situación? Por extraño que parezca, desdeñar los saberes que se vuelven sobre lo propiamente humano y considerarlos de segundo orden, en lugar de pensar que sus métodos y planteamientos son deficientes y que su más grave error ha sido el mimetismo frente a las otras ciencias. En lugar de la preterición y el abandono, parecería más inteligente su depuración y la exigencia de un rigor adecuado a sus problemas.

Más grave todavía es otro aspecto de la cuestión. Al advertir que la técnica, a pesar de su esplendor, deja fuera ciertas dimensiones de la vida, la respuesta

a ello no ha sido concentrarse en ellas como lo más propio del hombre, sino desentenderse y mirar hacia otro lado.

En lugar de ver la técnica como un ingrediente de la vida humana, como un instrumento necesario *para el hombre* y del cual, por tanto, tiene que dar razón, el hombre contemporáneo tiende a *adaptarse a la técnica* y renunciar a lo que no se ajuste a ella.

XIX
Ciencia y filosofía

Relaciones mutuas

He prevenido sobre el peligro de que la filosofía «parta» de los hallazgos de la ciencia o de alguna manera los incluya en su contenido; he recordado cómo esto es un factor de «envejecimiento» de muchas doctrinas filosóficas, que sin ello conservarían su vigencia y no verían empañada su porción de verdad. Pero esto no quiere decir, naturalmente, que la filosofía deba ignorar la ciencia o desentenderse de ella.

Las relaciones entre ambas han sido múltiples y muchas veces confusas. En sus orígenes era problemática la distinción; el nombre que reciben los filósofos presocráticos, *physiológoi,* «físicos», haría pensar en la ciencia más que en la filosofía; la *Física* de Aristóteles es, sin embargo, un libro estrictamente filosófico. En la Edad Moderna son muchos los filósofos que son al mismo tiempo hombres de ciencia, y de los más creadores, como Descartes y Leibniz.

Lo que pasa es que como filósofos buscaban una cosa, y como científicos, otras. Descartes crea la geometría analítica, forja la teoría de los «tourbillons», investiga la fisiología humana y llega a alojar el alma en la glándula pineal; pero por otra parte es el autor del *cogito,* llegará al método nacido de la duda metódica, proclamará la radical diferencia entre la *res extensa* y la *res cogitans,* escribirá las *Meditaciones metafísicas* o *de prima philosophia,* renovará el argumento ontológico para probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

En cuanto a Leibniz, es autor del *calcul des infiniment petits* y de la notación que ha hecho fortuna, más que la del «método de las fluxiones» de Newton; y es un profundo renovador de la mecánica, con su teoría de la fuerza viva. Pero el nervio de su pensamiento está en su idea de las mónadas, en la *vis repraesentativa,* en su concepción de Dios y de la felicidad, en su convicción de que *particula in minima micat integer orbis.*

Es muy cierto que en el siglo XVIII se tiende a recordar lo primero y a olvidar lo segundo, lo cual significó una inversión de la importancia de ambos pensadores y una renuncia a su fecundidad. Era el momento en que la filosofía empezó a bizquear hacia la ciencia, sin exceptuar al genial Kant, que tiene demasiado presente la física de Newton como modelo de conocimiento, lo que llevó a que no se viera claramente —ni siquiera por él mismo— algo de lo más interesante de su propio pensamiento.

El crecimiento de las ciencias, su creciente especialización, la imposibilidad de abarcarlas en su conjunto, hizo que no fuesen bien conocidas, ni siquiera por sus cultivadores. Y se produjo una curiosa fascinación sobre los que no las dominan, por el uso de

símbolos y de una terminología arcana para el que no está familiarizado con ella. Es curioso hasta qué punto son muchos los que han olvidado la definición de Bergson: *La métaphysique est la science qui prétend se passer de symboles.*

Ortega decía que a fines del siglo XIX «la filosofía tuvo un pasajero ataque de modestia y quiso ser una ciencia». Fue cuando el positivismo la redujo a una reflexión sobre la ciencia —aunque de hecho Auguste Comte hizo algo más—.

La ciencia, en el sentido que adquirió en la época moderna, consistió en una serie de renuncias, justificadas y que le permitieron su espléndido desarrollo, el éxito que es el elemento justo de esa fascinación que desde entonces ha ejercido. Esa renuncia a plantear las cuestiones radicales era un derecho y hasta un deber de la ciencia, pero sus cultivadores son hombres, y para ellos puede ser lícito no avenirse fácilmente a tal renuncia. Muchos lo han hecho, por principio, por dar por supuesto que nada es cognoscible —o incluso interesante— fuera de los límites de la ciencia; pero esta actitud, que por cierto no es muy científica, requería una dosis de mala conciencia. Ha existido en los científicos, sobre todo en los de mayor magnitud, una preocupación por problemas que iban más allá de sus disciplinas, y esto los ha impulsado a un interés por la filosofía, con frecuencia a bastante familiaridad con ella.

En los últimos tiempos ha acontecido una variación en la actitud de la mayoría de los profesionales de la filosofía, de los que constituyen su cuerpo «oficial» o «académico»: el abandono de las *cuestiones radicales,* que son precisamente aquellas a las que la filosofía no puede renunciar, porque deja automáticamente de ser filosofía. Esto ha hecho que los cientí-

ficos encuentren *en lo que pasa por filosofía* un vacío que afecta a las preguntas que personalmente no pueden menos de hacerse. Y al hacerlo, con perfecto derecho, porque la filosofía no es patrimonio de quien tenga ciertos títulos sino de quien de hecho la cultive, han creído que seguían dentro de los dominios de la ciencia. En esto consiste una perturbación de las relaciones normales entre dos formas y dos niveles de pensamiento.

* * *

La ciencia, en su forma tradicional, parte de lo que se le presenta como real: las piedras, las plantas, los animales, los astros, los fenómenos físicos y psíquicos, los acontecimientos históricos; sobre estas manifestaciones de la realidad, el hombre de ciencia aplica su pensamiento, sus métodos de investigación, para intentar conocer lo más posible.

Como el cambio ha sido gradual no se suele advertir que se ha producido una variación que me parece decisiva: el científico apenas habla hoy de realidades que se le *presenten*. Entre él y ellas se interpone la *técnica*. La cosa empezó cuando se inventaron el telescopio y el microscopio, que pusieron de manifiesto lo lejano y lo pequeño, lo que era imperceptible para el hombre sin aparatos. El desarrollo, absolutamente asombroso, de las técnicas ha hecho que los físicos y no menos los biólogos traten con objetos inaccesibles al hombre sin más, que, lejos de «presentarse», hay que empezar por buscar y descubrir, que se revelan a una combinación de aparatos perfectísimos y teorías interpretativas. Si no se cae en la cuenta de esto, se escapa el carácter propio de la ciencia actual.

Las partículas elementales —que proliferan incesantemente, hasta el punto de que el nombre «átomo» o «indivisible» ha venido a resultar irrisorio—, las galaxias, los «agujeros negros», la complejidad indecible de la célula, el «código genético», nada de esto *existe* para el hombre sin más, quiero decir que no se «encuentra» más que si está provisto de los *aparatos* más extraordinarios y, no menos, de *teorías*, matemáticas, físicas y químicas, sin las cuales los aparatos no servirían para nada.

El hombre de nuestro tiempo tiene dificultad en comprender la analogía que muestra con esta situación la teología, al menos en la Edad Media. La *revelación* representaba para ella el papel de la realidad: su contenido era aquello con que el teólogo se encontraba y que debía interpretar *racionalmente* para hacer una ciencia rigurosa. Y para que la semejanza sea mayor, también el teólogo se encontraba con el hecho de que debía enfrentarse con la Escritura a través de los conceptos elaborados por su parte *ya teológica*, como las epístolas paulinas, y por la tradición de los Padres de la Iglesia, sobre todo San Agustín, y las primeras definiciones conciliares.

Lo más importante es que la realidad misma queda fuera de la ciencia. El físico encuentra lo que va a llamar la «naturaleza», pero la existencia de esta no es una cuestión de física; en cuanto físico, no se plantea ese problema; en todo caso, sería «previo» al cuerpo de su disciplina. El filólogo estudia las lenguas, pero no considera que el *origen* del lenguaje sea asunto de su disciplina. Ahora bien, estas cuestiones quedan ante los hombres dedicados a la física, la astronomía, la biología, la filología, la paleontología. Personalmente es probable y justo que no renuncien a preguntarse por ellas; y al encontrar ese «hueco» de

que antes hablaba entre los filósofos, es probable que las planteen por su cuenta y crean que siguen haciendo «ciencia».

Sin embargo, cuando se lee lo que escriben sobre estos asuntos sorprende su escaso nivel de *inteligibilidad.* No se entiende muy bien lo que dicen. Dan por supuestas teorías cuyo contenido, en la medida en que lo explican, no es muy claro. Suelen citar a innumerables autores, un crecido número de libros y artículos que *no se pueden leer,* no ya porque no sean accesibles, sino porque cuantitativamente no caben en el tiempo de una vida. Lo más grave es que casi siempre falta toda *justificación,* condición exigible al pensamiento cuando no es inmediatamente evidente. Si se hace un análisis formal de estos escritos, se ve que se componen principalmente de *hipótesis* y *aforismos,* dos formas que precisamente no contienen su justificación. Ni siquiera hay un «consenso» que podría ayudar, porque hay graves contradicciones entre científicos o dentro de uno mismo, en diversas fases de sus indagaciones e interpretaciones.

* * *

La filosofía tiene que conocer y admirar la ciencia, y estar dispuesta a fecundarse con sus aportaciones; pero es esencial que se instale en su propia condición, en el cumplimiento de sus requisitos, que tenga claridad sobre las diferencias que la separan del pensamiento científico. Urge que la filosofía vuelva a la sencillez originaria, a la que ha tenido siempre en manos de los verdaderamente clásicos, a cuya lectura tiene que aferrarse para no perder conciencia de lo que es y para sentir eso tan difícil, que es la verdadera *compañía.* La vinculación entre la filo-

sofía y su historia, tan distinta de la que existe en la ciencia o en otras disciplinas, responde sobre todo a esto. La filosofía se hace en soledad —no es posible hacerla más que quedándose solo—, pero es una soledad de los demás filósofos, cuya compañía se siente en una doble y extraña forma de *afinidad y alteridad.* Dudo que nadie que no haya hecho a fondo esta experiencia pueda hacer verdaderamente filosofía.

En esa soledad surgen las cuestiones *ineludibles,* de las que lo menos importante es que tengan o no solución —y esto diferencia ya radicalmente a la filosofía de la ciencia, en la cual un problema sin solución deja de ser un problema—. Y el filósofo tiene que quedarse *a solas* con esos problemas, sin saber si van a resolverse —o acaso a disolverse, al plantearlos mejor—; sin saber, por supuesto, qué va a ser de él.

A esto es a lo que llamo sencillez. Y es lo que apenas existe en nuestra época, lo que hace que lo que circula bajo el nombre de filosofía se parezca tan poco a lo que ha sido durante más de dos milenios. Y no me refiero primariamente a las tesis o doctrinas, sino antes que a eso a una cuestión de *estilo.* ¿Cuántos libros de los últimos decenios se parecen a los que se vienen a la memoria cuando se pronuncia el nombre «filosofía»?

Cuestiones fronterizas

Los hombres de ciencia se aprietan, por decirlo así, contra los límites de sus disciplinas, llegan hasta sus fronteras. Esto, no solamente es lícito, sino justificado y valioso. La pregunta que hay que hacerse —y que rara vez se formula— es de qué fronteras se

trata. Es decir, qué se supone que hay al otro lado. Me inquieta un poco que no haya claridad sobre si se trata de la filosofía, la teología o incluso la mística.

Entre los científicos más inteligentes y con mayor conciencia de los problemas aumenta la preocupación por el «origen» del mundo. ¿Rebasan con ellos el horizonte de su disciplina o intentan llevarla a su plenitud? Depende de cómo planteen la cuestión y, sobre todo, qué crean que están haciendo. Antes señalé que las ciencias toman como supuesto la *realidad* de lo que estudian —la naturaleza, el lenguaje, etc.—, y por eso son ciencias «positivas». Pero si el hombre de ciencia se pregunta *cómo* se ha originado el mundo —más rigurosamente, el *cosmos*—, esto tiene perfecto sentido y el mayor interés. Las hipótesis de lo que se llama el *big bang* o «gran explosión», del *big crunch* o «gran implosión», y otras posibles, significan un intento de llegar hasta los límites de lo que la ciencia conoce o puede conocer.

Lo que confunde las cosas es que algunos físicos, y también algunos filósofos o teólogos, creen que esas especulaciones tienen que ver con el problema de la *creación* y significan algo a favor o en contra. Y esas teorías sobre el *origen cósmico* del universo no tienen nada que ver con el problema de qué *tipo de realidad* le pertenece, es decir, si ha sido «recibida» y en una esencial relación de dependencia.

La idea de creación tiene un origen religioso, desde el comienzo del Génesis y el texto del libro II de los Macabeos —nada teórico— en que se añade algo que tendrá graves consecuencias, precisamente en el campo de la teoría: se habla allí de la creación «de la nada», *ouk ex ónton epoíesen ho theós,* en latín *ex nihilo fecit illa Deus.*

Se trata pura y simplemente de religión, pero en presencia de la filosofía se convierte esta idea en un concepto filosófico capital, que afecta a la noción misma de realidad. Implica nada menos que la distinción entre dos *modos de ser*, el creador y el creado, con una radicalidad incomparable con la que descubre Aristóteles al decir que el ser se dice «de muchas maneras» y más concretamente de cuatro. Lo que Aristóteles llamaba la *analogía* del ente adquiere con la idea de creación un sentido mucho más hondo y radical: la aristotélica sería «provincial», reducida al ser creado, mientras que el ser creador —si se puede usar este concepto— sería una forma incomparablemente más honda de analogía.

Por supuesto, la teología —que es una ciencia— elabora intelectualmente ese concepto, partiendo de la revelación. Es curioso cómo la filosofía ha ido abandonando la idea de creación, quiero decir prestándole menor interés, hasta el punto de que ha quedado reducida a aquellas tendencias que mantienen una estrecha relación con la teología, así todas las formas de escolástica.

Un mundo creado quiere decir con una realidad *recibida* de un principio o fundamento al que se llama Dios, constituido por una relación a algo irreductible y heterogéneo. Es decir, una relación de dependencia en cuanto a la realidad. Si esto es así, si Dios ha puesto en la existencia el universo —y acaso otras realidades igualmente creadas—, nada importa *cómo* ese universo se haya organizado y realizado, cuál ha sido su punto de partida, su magnitud originaria, las direcciones de su constitución y desarrollo. Todo eso, por lo cual la ciencia puede y debe preguntarse, deja intacta la cuestión de la creación, que es rigurosamente de otro orden.

Hay sin embargo un aspecto en que posiblemente convergen el interés científico y el filosófico. Y es el que se refiere a la *inteligibilidad* del mundo. ¿Qué se requiere para que sea explicable en su estructura y contenido? ¿Es posible el recurso al azar? Y la noción de azar que suele usarse, ligado a la probabilidad, ¿es la más profunda y adecuada? El mundo, antes y aparte de los esfuerzos de los investigadores, ¿es conocido? Valdría la pena que la mente de los científicos y la de los filósofos intentara dar respuesta a estas preguntas de doble vertiente.

Y por último, el planteamiento filosófico tradicional de la cuestión de la creación ¿es suficiente? ¿No será que se parte de una concepción de lo real previa al «punto de inflexión» en que se encuentra la filosofía? Habrá que examinarlo más adelante.

XX
El descenso a las raíces

La realidad personal de la filosofía

Conviene dejar de pensar por un momento en la filosofía como un saber, ciencia o disciplina, y fijar la atención en su aspecto personal, es decir, en lo que significa como quehacer o forma de vida del hombre que filosofa. No se olvide que esta es su primera y fundamental realidad: por lo pronto, filosofía es lo que algunos hombres hacen.

Lo que buscan, si se acepta la fórmula orteguiana, que me parece certera, es «una certidumbre radical acerca de la realidad radical». Lo que no está dicho en ninguna parte es que esa certidumbre sea accesible. Por tanto, esa ocupación humana aparece afectada desde el principio por la inseguridad, incluso por la posibilidad del fracaso. Si es así, ¿llegará a existir la filosofía?

Sí, porque queda la radicalidad de la *pregunta*. La filosofía existe desde el momento en que se intenta, en que algún hombre se pone en una actitud deter-

minada, que consiste en hacerse las preguntas radicales. Entiéndase bien: no basta con sentir perplejidad o incertidumbre; esta situación tiene que estar acompañada de la creencia de que la razón puede, al menos en principio, hallar respuesta; es decir, que el hombre puede buscarla activamente, y se moviliza hacia ello.

El hombre se siente *perdido*. Es la situación opuesta a la del que está instalado en una creencia auténtica y suficiente. Este hombre se siente *en la verdad,* y no se hace cuestión de ella. El que se siente perdido, entre innumerables certidumbres parciales, porque entre ellas no sabe a qué atenerse, «toca fondo». Y al hacerlo, si intenta dar razón de la situación a que se encuentra, *radicaliza su vida*.

El descubrimiento real de la filosofía como situación personal envuelve dos momentos enteramente diferentes pero que son inseparables: *angustia* y *alivio*. Está perdido, pero se encuentra a sí mismo. La situación en que estaba antes era más «cómoda», pero ve que era falsa. Es lo que siente el hombre que, al caer en la desorientación radical, ha iniciado el movimiento para salir por sí mismo de ella. Ahora siente que tiene *más realidad,* aunque sea menesterosa, vacilante, dolorosa. Hay una evidente analogía con otra situación humana que parece enteramente ajena: el *enamoramiento*. El que se enamora puede encontrarse en un mar de dudas y temores, lleno de desconfianza en la correspondencia de la persona amada, o incluso seguro de no alcanzarla o de haberla perdido. Sin embargo, adhiere enérgicamente a su enamoramiento; por nada del mundo volvería a la apacible y tranquila situación anterior.

* * *

Vemos que la filosofía es, intrínsecamente, asunto personal, lo cual la aproxima a algunas ocupaciones humanas y la distingue profundamente de otras muchas. Si se profundizara esta distinción se alcanzaría claridad sobre bastantes cosas importantes.

Por eso la filosofía no se puede hacer «en equipo», lo cual vierte no poca luz sobre su diferencia de la mayoría de las empresas cognoscitivas, sobre todo en nuestro tiempo. Pero se ocurre una pregunta que puede ser una objeción: ¿puede hacerse en escuela? Depende de lo que se entienda por ello: si la escuela está formada por vinculaciones personales, si es, por decirlo así, el contagio de diversas soledades, sí. Si se convierte en una institución impersonal, en una acumulación de conocimientos y relaciones sociales, extingue lo que la filosofía tiene de propio y, por supuesto, lo que pueda tener de creador.

La filosofía trata de descubrir la verdadera situación del que filosofa; diríamos mejor del que tiene que filosofar. Para el otro, el que no ha llegado originariamente a esa necesidad y la encuentra existente —es el caso de la inmensa mayoría de las personas—, es una invitación a la *entrada en uno mismo,* al ensimismamiento, como dice esta espléndida palabra española. Pero hay que agregar que no se trata de ningún aislamiento ni solipsismo, porque la vida humana no pasa «dentro» de uno mismo, sino que es un dentro que se hace un fuera; es decir, que acontece en el mundo, al habérselas con toda la realidad como tal.

Los filósofos han sentido con frecuencia la tentación de desdeñar a los demás hombres, a los que no filosofan. Es un error, y no solo en el sentido de que la inmensa mayoría de los hombres no han filosofado, sino por una razón más seria y que no es cuantitativa. Los orgullosos presocráticos, que acababan de «estrenar» una manera nueva de ser hombre, tenían un comprensible desdén por los que no habían llegado a ella; en el fondo, comparaban su nueva realidad con la de ellos mismos antes del descubrimiento de esa nueva situación de interrogante y busca de respuesta. Platón dice en la *Apología: ho anexétastos bíos ou biotòs anthrópo* (la vida sin indagación no es vividera para el hombre). Y Aristóteles propondrá como vida suprema la teorética, el *bíos theoretikós*.

Pero la vida del hombre incardinado en un sistema de creencias verdaderamente suyas, auténticas, lejos de ser desdeñable es una de sus formas más reales y verdaderas. La cuestión es cuándo se da, cuándo ha existido o existe, y no es algo inercialmente recibido y que más bien consiste en rehuir esa indagación o examen que Platón consideraba lo propiamente humano.

En todo caso, la filosofía no es exigible, ni para las personas individuales ni para las sociedades o los pueblos. Más bien tiene que ser *exigida*, en cierto sentido obligada o forzosa. Con otras palabras, tiene que brotar de una *vocación*, algo que arranca de la raíz misma de la persona.

Y hay que aclarar que esta vocación no tiene que ser de «filósofo», si se entiende por ello un creador, autor de sistemas y doctrinas. Siempre he creído que

los filósofos han sido y serán muy contados, y probablemente sin ninguna importancia social («cuatro gatos metidos en un rincón», he dicho muchas veces, y su proliferación me preocupa porque suele ser indicio de una extinción o desvirtuación de la filosofía). La vocación filosófica puede ser muy real en personas que no solamente no escriben ni una línea de filosofía, sino que no inventan ni aportan una idea nueva, sino que simplemente *viven* de una manera hecha posible por la filosofía descubierta y realizada por otros.

Esa filosofía puede ser repensada, apropiada por muchos, condicionados por su existencia, que se plantean personalmente —aunque ello sea «inducido», estimulado, sobre todo expresado por los «filósofos» en el sentido más estricto de la palabra— las preguntas radicales, comprenden su sentido, buscan su orientación en lo que les es ofrecido, y a lo cual reaccionan desde sí mismos mediante el uso de su razón.

Esta es la forma real, y también auténtica, en que la filosofía existe para muchas personas que la reciben y la hacen suya, aunque no sean sus autores. Es también la función que la filosofía ejerce sin proponérselo, porque en su fase de creación se atiene exclusivamente a la busca de la verdad, al esclarecimiento de lo que son las cosas. Pero de esa verdad se sirven otras personas para restablecer su orientación, para remediar la crisis intelectual en que se encuentran cuando las creencias sociales, por un motivo o por otro, se han debilitado, desvanecido o simplemente faltan, o entran en un conflicto que solo puede superar una instancia de otro orden.

Ha habido situaciones en que una fracción considerable de una sociedad ha vivido en este sentido de

la filosofía, gracias a la penetración que la obra de un contado número de cultivadores de ella ha tenido en sus mentes. Para ello son necesarias dos condiciones que, si no me equivoco, son improbables: una, la responsabilidad de los creadores, su veracidad y la claridad de su expresión, que hace la filosofía inteligible para toda mente abierta y recta; la otra, la receptividad y el deseo de verdad de los que conocen esa obra minoritaria.

Dudo mucho que estas condiciones se cumplan hoy, a finales del siglo xx, más que en escala muy reducida; y ello por ambas partes. Más frecuente ha sido que las diversas formas de sofística, esto es, algo que tiene la apariencia de filosofía pero no lo es, ejerza su influjo manipulador y desorientador sobre grandes números de personas con una tendencia a la sugestión o al embalamiento, ingénita o provocada precisamente por esas manipulaciones. Porque hay que añadir que lo que he llamado recepción de la filosofía creada por otros no quiere decir *pasividad,* algo ajeno por principio a la filosofía; nadie puede recibir una influencia realmente filosófica sin responder a ella con una avidez de verdad que lleva a ponerla a prueba, a pedir su justificación para aceptarla. Si es la visión responsable, esa responsabilidad se extiende a todo trato con ella que no consista en su adulteración y desfiguración.

Si se repasara desde este punto de vista la historia de los pueblos occidentales, se vería cómo en la mayoría de los casos la filosofía ha sido socialmente inoperante; se ha vivido en ellos, bien en la instalación en un sistema sólido de creencias, o en una desorientación de la que no ha sido fácil salir y que ha llevado a una crisis violenta o a una situación de apatía e inercia.

En otros casos ha sido la sofística de cualquier especie la que se ha ejercido sobre las mayorías, y las ha conducido al fanatismo o a la confusión y degradación. Finalmente, en algunas ocasiones la filosofía ha actuado como algo que, por ser inteligible y consistir en una apelación a la verdad, ha encontrado eco en grupos sociales más o menos amplios que han sentido la misma necesidad, y ha contribuido a la recuperación de la orientación y al restablecimiento de las formas de vida, de una moral exigente y de la facultad de proyectar desde el ejercicio de la libertad.

Parece evidente que el mundo se encuentra en una fase en que la desorientación es general; por diversos motivos, muchas creencias «prendidas con alfileres» han perdido su eficacia; el hombre de nuestro tiempo se encuentra asaltado por noticias, estímulos e interpretaciones ante los cuales casi siempre está inerme. De lo que circula con el nombre de filosofía apenas puede esperarse nada, porque consiste en su simulación o, en el mejor de los casos, en su trivialización, en rehuir las cuestiones necesarias.

Resulta clara la importancia que podría tener la filosofía para el equilibrio y la coherencia de la vida en la época en que estamos entrando. Pero —y esto es esencial— la filosofía no puede tener en cuenta primariamente esta función. Por el contrario, tiene que extremar su rigor, la implacable indagación de lo que es la realidad, sin cuidarse de su posible utilidad o aprovechamiento. Sólo si esto se hace a fondo y sin otra intención podrá servir en algún momento para otra cosa. Esto hace todavía más difícil que se ejerza ese influjo: hace falta de un lado una insobornabilidad total, un afán de verdad que rara vez se da fuera de contadas mentes; del otro, una *disponibilidad*

activa que es la otra cara de esa versión hacia la verdad.

* * *

Estas condiciones improbables empezaban a existir en el mundo occidental en los primeros decenios de este siglo. Hemos visto con algún detalle cómo el «punto de inflexión» de la filosofía significaba sobre todo un incremento de la veracidad, una decidida aproximación a la realidad. Por otra parte, se habían descubierto métodos que permitían explorar nuevas zonas desconocidas, y precisamente de las que más afectan a las vidas de todos los hombres. Finalmente, se había llegado a medios y estilos de expresión que permitían llegar a los que no eran, ni tenían por qué ser, «profesionales» de la filosofía o disciplinas cercanas.

Se había ampliado enormemente el número de los que podían tener acceso a los escritos o cursos filosóficos y disponían de conocimientos que permitían su comprensión y la transmisión indirecta de su sentido a círculos más dilatados. Las crisis iniciales del siglo XX, sobre todo la primera Guerra Mundial, habían mostrado la insuficiencia o inseguridad de algunas creencias —por ejemplo la del progreso automático— y cierta petulancia que había sido una amenaza constante. Se estaba produciendo una renovación de actitudes religiosas más inteligentes y depuradas, que significaban una apertura hacia los aspectos más profundos de la vida. Todo esto auguraba una época de esplendor filosófico y de una repercusión de él en el conjunto de las sociedades.

Es notorio el inmenso despliegue de falsificación, con medios desconocidos hasta entonces, que se

abatió sobre Europa, comprometiendo esas posibilidades rigurosamente existentes. Tal vez se hubiera podido contrarrestar esto si los hombres dedicados al pensamiento hubiesen extremado su rigor y exigencia. Desgraciadamente fueron excepciones los que se comportaron de este modo, y la claudicación o contagio de los demás arrastró lo que se estaba constituyendo: la autoridad intelectual.

Estamos viviendo las últimas consecuencias de este proceso; vemos, a la vez, la apertura de las posibilidades y la tentación de recaer en las falsificaciones, en la infidelidad a lo real. En estos años se está decidiendo el porvenir de una época que empieza y es, como todas, incierta: expuesta a todos los riesgos, y a la vez reino de libertad.

Las raíces

He hablado de *descenso hacia las raíces* como operación fundamental en que consiste la filosofía. Cuando la verdad en que se está falla o es insuficiente, no hay más remedio que intentar llegar a otra verdad. Cuando no se trata de recibirla, o hacen falta ciertas posibilidades personales para ello —su conjunto se llama razón—, es menester entrar en últimas cuentas con uno mismo, y esta es la condición inexorable de la filosofía.

El filósofo no se contenta con verdades a medias, ni puede aquietarse con haber visto su verdad «alguna vez». Tiene que renovarse y justificarse en cada instante, y en esto consiste la peculiar «fatiga» que produce la filosofía a los que la ven desde fuera; es, como dije una vez, *no poder dormir*.

No tiene más remedio que descender al fondo de

su realidad; Unamuno habló del «hondón del alma»; Ortega, del «fondo insobornable». El hombre suele vivir en la superficie, distraído por las cosas, y rara vez entra en sí mismo. Cuando lo hace, se encuentra con sus raíces. Pero ya advertí que no se trata de aislamiento, peligrosa tentación, porque la vida se hace fuera de uno mismo.

Si se toma en serio la imagen de las raíces, se descubre que de ellas brota todo lo demás. Se desciende hasta ellas, no para quedarse allí, sino para recobrar toda la realidad desde su núcleo vivificante. Y entonces se ve lo que nuestra época parece obstinada en desconocer o negar: que la realidad es maravillosa. Su inagotable riqueza se presenta ante los ojos del que se atreve a mirarla, y de ahí procede la intensa fruición que acompaña a la filosofía cuando es contemplación, interpretación, aprehensión, toma de posesión de la realidad. Incluso, y muy especialmente, de aquellas que el hombre de nuestro tiempo parece decidido a no ver, ni siquiera buscar con la mirada.

El filósofo busca las verdades *radicales*. ¿Las podrá encontrar? No es seguro; pero lo interesante es que eso que hace *es ya la filosofía*. Esta no necesita el éxito, porque le pertenece ese rasgo capital del hombre.

Pero ¿qué encuentra, qué puede encontrar la filosofía? ¿Cuáles son las preguntas irrenunciables? Y ¿cuáles pueden tener respuesta? Esta es precisamente la cuestión que no se puede resolver más que poniendo en marcha la filosofía.

XXI
Las preguntas irrenunciables

Esperanza e inseguridad

He recordado antes que en *Antropología metafísica* llegué a la conclusión de que frente a la posición de Kant, según el cual hay cuatro preguntas fundamentales que se pueden reducir a una, «¿Qué es el hombre?», las preguntas radicales son solo dos, pero no se pueden reducir a una, sino que son ambas irrenunciables y a la vez irreductibles. Y su formulación adecuada sería: *¿Quién soy yo? ¿Qué va a ser de mí?*

Estas dos preguntas son inseparables, pero sus respuestas en cierto modo se excluyen. Si sé *quién* soy, si me veo como persona, realidad proyectiva, futuriza, real e irreal a la vez, azarosa, siempre viniente e inconclusa, la inseguridad me domina y no puedo saber qué será de mí. Pero necesito saberlo, porque para vivir se requiere por lo menos un mínimo de seguridad, y en la medida en que sé qué va a ser de mí me entiendo como algo ya hecho o previsto,

como cosa más que persona en el sentido riguroso de esta palabra.

Esta ineludible combinación de inseparabilidad de las preguntas y exclusión mutua de las respuestas constituye el carácter *dramático* de la vida humana. Porque no es que una y otra pregunta sean irrenunciables, cada una por sí, sino que lo son *juntas,* precisamente en su referencia recíproca y en su interno conflicto.

Así planteadas las cosas, la secuencia inevitable parece ser que no hay solución. Y así es si se las formula en la forma y desde los supuestos del pensamiento tradicional. Pero se puede intentar algo distinto: plantear estas cuestiones desde las perspectivas en que se mueve todo este libro: desde el punto de vista de la realidad *personal* y por tanto biográfica.

* * *

Esto nos lleva ante todo a invertir la manera usual de considerar el conocimiento: en lugar de partir de lo que se *puede* saber, lo decisivo es lo que se *necesita;* ya se verá si se puede o no. El *ignorabimus* es una tesis injustificada y muy poco racional, porque nunca se sabe. En la ciencia, casi todo lo que se sabe hoy hubiera parecido —había parecido— imposible hace poco tiempo. De esa actitud se ha pasado a una *confianza* ilimitada y en hueco. La filosofía, a mi juicio, debe proceder de otra forma: abrirse a la *esperanza* y aceptar desde luego la *inseguridad.* Y adviértase que con esto no haría más que adaptarse al modo de ser inexorable de la vida humana.

Conviene hacer una distinción entre el *quién* que soy yo y el quién que es el otro, el prójimo. De hecho, este último es el primario en nuestro conocimiento; me encuentro ante todo con otras personas; yo estoy ciertamente presente en el encuentro, soy yo el que se encuentra con los demás, pero todavía no se encuentra a sí mismo, sino que ello vendrá bastante más tarde. La fidelidad a lo real aconseja empezar por el quién ajeno.

Si nos preguntamos en serio a quiénes conocemos en el sentido fuerte de esta expresión, es decir, de qué personas podemos decir que sabemos *quién* son, tendremos que reconocer que se trata de un número muy limitado. Por lo general, ni siquiera lo intentamos. Nos contentamos con una vaga imagen externa de las personas conocidas, sin excluir a las muy cercanas. Podríamos decir que el cuerpo nos «distrae» del *alguien* de quien ese cuerpo es.

La realidad corporal es excepcionalmente fuerte y enérgica; se impone imperiosamente a nosotros; el hombre es *alguien corporal*, y eso es lo que realmente vivimos, pero la «evidencia» de la corporeidad y la enorme fuerza de los usos mentales, condicionados por el trato con las cosas», hacen que habitualmente se ponga en primer plano el cuerpo, con lo cual se desliza un error de ilimitadas consecuencias.

Para intentar prevenirlo consideremos un caso particularmente interesante, que es una situación límite: las personas que para nosotros son sin cuerpo. Por lo pronto, y de un modo radical, los muertos, los hombres pretéritos. Quevedo lo expresó de forma insuperable:

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.

Nunca hemos conocido la corporeidad de Platón, de César, de San Pablo, de San Agustín, del Dante, de Cervantes, del propio Quevedo, de Descartes, de Shakespeare, de Velázquez, de Beethoven, de Santa Teresa; y sin embargo tenemos la impresión de tener trato con *ellos mismos,* más que con la mayoría de nuestros vecinos. Vemos su proyecto, adónde *querían ir.* Y, con ciertas diferencias, se puede decir algo parecido de los vivientes a quienes nunca hemos visto, pero con quienes tenemos una relación personal, como sucede con algunos escritores y con personas con quienes mantenemos una correspondencia que llega justamente a esa mismidad.

A estas personas para nosotros incorpóreas tenemos que imaginarlas, precisamente porque no las vemos. El cuerpo es en un sentido transparencia —por lo tanto, la sensibilidad nos permite llegar a todo lo exterior, y el otro se «asoma» a nosotros por medio de su expresión—; pero a la vez significa una opacidad, que se interpone entre nosotros y el quién que cada uno es. En ausencia del cuerpo, sobreviene, apoyada en la imaginación, una singular transparencia.

Esto se puede conseguir también de la persona presente, cuya corporeidad la acompaña y a través de la cual se la descubre, si además se la imagina. La percepción no basta en modo alguno. Sobre todo esta imaginación acontece cuando el proyecto de la otra persona lleva *hacia mí,* y por ello se encuentra con el mío. En la amistad profunda, sobre todo en el

amor, se consigue la percepción imaginativa del otro *alguien*. Esta experiencia, que no es frecuente, es necesaria para que se logre el conocimiento del otro como persona en su unidad, en su mismidad, que por supuesto no agota en modo alguno su realidad.

Si se entra en cuentas un poco rigurosas, sorprende el escaso número de personas de quienes sabemos realmente quiénes son. A veces, por opacidad o impenetrabilidad de ellas; más frecuentemente por falta de interés, atención, curiosidad o efusión por nuestra parte. Y hay que agregar que ese conocimiento, cuando se produce, no es seguro ni permanente. Tenemos la impresión de haber estado a punto de conocer la realidad personal de alguien, y esa posibilidad se ha desvanecido; o bien lo hemos sabido en un momento, y hemos perdido esa visión por retracción de uno u otro, o por un cambio de trayectoria que no hemos podido o querido seguir y comprender. Las diferencias en el número de personas realmente vividas y conocidas como tales por cada uno de nosotros y en la plenitud e intensidad de ese conocimiento son enormes, y son determinaciones esenciales de la contextura personal; lo que pasa es que rara vez se tiene en cuenta este aspecto de la vida, y casi siempre falta claridad sobre algo tan grave y que condiciona la cualidad de la circunstancia humana y la propia biografía.

El quién que soy yo

La vida es transitiva, y esto hace que el conocimiento de la propia no sea inmediato. Su transparencia, como la del cristal, hace difícil su percep-

ción. El yo se descubre primariamente cuando es *reflejado* en otros, y ello depende mucho más de lo que se suele pensar de la intensidad de la relación con ellos. No solo la posesión, sino la misma realidad de cada uno está condicionada por la capacidad de percibir e imaginar a los demás, y por el nivel efectivo de su ejercicio.

La otra posibilidad de descubrimiento es la *reflexión,* lo que se ha llamado tradicionalmente la entrada en sí mismo —en español, el *ensimismamiento*—, pero hay que advertir que la condición transitiva de la vida no se pierde nunca, y por tanto ese *yo* hallado por sí mismo es inseparable del esencial *fuera* en que la vida acontece.

Añádase a esto algo decisivo y que no se puede pasar por alto: el yo pasado no es propiamente «yo», sino que se convierte en el otro ingrediente de la vida, en «circunstancia». Es algo con que me encuentro, como con el cuerpo, el paisaje, la sociedad, la historia; el yo que he sido es uno de los elementos con que tengo que hacer mi vida actual y la condiciona. El verdadero yo, en sentido estricto, es el proyectivo y futurizo, el que ejerce su presión sobre las cosas —incluido el yo pretérito— hacia el porvenir. Esa extraña transición de la realidad del yo, que a medida que va viviendo y dejando de ser, en el momento presente, una tensión hacia el futuro, se convierte en circunstancia, es la forma profunda y bastante misteriosa de la *temporalidad* humana, que no tiene equivalente en ninguna otra realidad conocida.

Aquí es donde aparece la significación de la *muerte* humana. Funciona en el horizonte de la vida como un *telón,* de cuyo sentido depende nada menos que mi realidad desde ahora. Es el problema capital,

porque con su sola presencia mientras vivo pone en cuestión qué soy. Mi realidad *presente* —no se olvida— es, no futura sino *futuriza,* orientada y proyectada hacia el futuro; sin él no tiene sentido, y por consiguiente la amenaza de aniquilación anula ya la verdadera realidad en que consisto.

Por eso es una cuestión *irrenunciable;* sea cualquiera su dificultad, si se la elimina o descarta se hunde todo el edificio del saber y se desliza una incertidumbre radical, que afecta a todo conocimiento.

El modelo de pensamiento vigente durante siglos, forjado sobre la estructura de realidad que son las cosas —de uno u otro tipo, pero siempre definidas por lo que «son», sin inclusión de la irrealidad en su contenido mismo—, ha insistido en la noción de identidad —en el caso del hombre se habla de «identidad personal», fundada en la continuidad y permanencia de la sustancia, y primariamente del cuerpo, o bien en la persistencia de las vivencias en la memoria. No es que esto no sea verdad, ni que carezca de importancia; pero todo eso no son más que *recursos para los proyectos,* es decir, para el futuro al que tengo que ser fiel y del que depende, no mi identidad, de la que el hombre propiamente carece, sino mi *mismidad.*

La mismidad del hombre es proyectiva, nunca estática; no consiste en tener un ser fijo sino en la coherencia de los proyectos y las trayectorias, en su justificación interna, en la instalación en una circunstancia, fundamentalmente corporal, y por ello mundana, desde la cual se lanzan los vectores de los actos, variables en su orientación e intensidad por los fines irreales, futuros, inseguros, posiblemente frustrados.

Es probable que se sienta una especie de vértigo al abandonar lo que parece el suelo firme de las cosas y

el pensamiento ajustado a ellas para descubrir la estructura y las formas de una realidad enteramente distinta; pero si se quiere entender lo que es la vida humana no hay más remedio que plegarse a los requisitos de su condición.

Todavía es más visible lo que acabo de decir si se hace intervenir en la contextura de la vida el *azar*. En *Antropología metafísica* me enfrenté con esta cuestión, en el capítulo «Azar, imaginación y libertad», que era, si no me equivoco, el primer planteamiento de este espinoso problema en la perspectiva de la vida humana y no de las cosas. Creo conveniente tener presente lo que allí dije.

El azar interfiere en mi vida con multitud de elementos y sucesos *ajenos a mis proyectos* y que los alteran y perturban. Si no hubiese más que «hechos», si la vida se redujera a eso, no habría azar; se podría decir, lo que pasa, eso pasa. Pero como la vida es anticipación de sí misma y vivir es previvir, los proyectos tienen que modificarse constantemente *en vista del azar*. Y al mismo tiempo el azar, al irrumpir en la vida, desbarata la planificación, ejerce una función liberadora y hace que los proyectos, que no pueden ser inertes, *vivan argumentalmente*.

Esto adquiere una intensidad decisiva cuando una realidad *azarosa,* surgida por azar en el ámbito de mi vida, *se convierte em mi proyecto,* lo cual sucede en el caso de una vocación descubierta y sobre todo en el enamoramiento en el sentido riguroso de la palabra. Nada pone tan claramente de manifiesto el carácter intrínsecamente dramático de la vida humana.

Es necesario hacer desde el primer momento una aclaración: esta pregunta, complementaria, inseparable y en cierto modo adversaria de «¿quién soy yo?», no se refiere exclusivamente al desenlace de la vida, al problema de la muerte y su carácter fronterizo, a lo que podamos esperar tras ella.

La pregunta «¿qué va a ser de mí?» es permanente y acompaña al hombre sin interrupción ni cese. La incertidumbre es inseparable de los proyectos, y la más honda y grave es su relación con la otra cuestión. En la medida en que los proyectos brotan de mí mismo y son auténticos, no meramente sociales, habituales o inerciales, ponen en cuestión su vinculación con *quien* soy. Al hacer algo, me estoy haciendo o deshaciendo, estoy siendo fiel a mi vocación o la estoy eludiendo o traicionando. Si se quiere, en el curso normal de la vida la pregunta se formularía así: ¿qué está siendo de mí? Esto es lo que el hombre, silenciosamente y casi sin saberlo, desde luego sin formularlo, se pregunta en todos los momentos.

Y esa serie de preguntas desemboca inevitablemente en el balance que el hombre hace cada vez que toma posesión de sí mismo y recapitula su vida; de manera explícita, cuando se enfrenta con la perspectiva de la muerte. Entonces tiene que preguntarse perentoriamente qué significa morir —algo nada claro— y por tanto qué es eso con lo que va a enfrentarse. Si es la aniquilación, la cesación total de su vida, esto quiere decir que *no hay futuro,* y como este es el ámbito en que más propiamente ha vivido, esa perspectiva significa la anulación, la invalidación de lo que la vida entera había sido hasta aquel momento. Si, por el contrario, la frontera tiene otro

lado, la pregunta rebrota aún con mayor urgencia e interés.

¿Cómo se plantean estos problemas en la situación a que ha llegado la filosofía, después del «punto de inflexión»? Precisamente cuando parece que se han abandonado se vislumbra una manera nueva de hacerse *esas* preguntas, que precisamente por eso no son las tradicionales.

XXII
Persona y creación

La persona humana

Intentemos tomar en serio la perspectiva en que se mueve este libro, es decir, la de la vida humana, en lo que tiene de más propio y único, su condición personal. Procuremos no recaer una vez más en formas de pensamiento que hoy constituyen un arcaísmo y que ocupan la mayor porción de lo que se dice y escribe.

La capacidad expresiva, el talento para acuñar fórmulas, es algo admirable y valioso; pero tiene un riesgo: si se desliza algún error en ellas, se perpetúa y estorba la comprensión de lo así formulado o definido. Ese talento lo poseía sin duda Boecio; pero su definición de persona, *rationalis naturae individua substantia,* «sustancia individual de naturaleza racional», ha lanzado al pensamiento en una dirección errónea, que lo ha apartado de la aprehensión adecuada de lo que es la persona humana —la única que conocemos por intuición inmediata y directa, y de la

cual es forzoso partir para intentar comprender lo que pueden ser otras formas de personalidad—.

Boecio tiene presente el esquema tradicional: géneros, especies, individuos. La persona es un individuo de algo que se muestra como afectado por una «diferencia específica»: la racionalidad. Es decir, se trata de una especie particular de la sustancia o cosa, aquella que es racional, y cada persona es un individuo de ella. Dentro de los supuestos es que se mueve el pensamiento de Boecio, todo ello es admirable. Pero si intentamos repensarlo nos parece íntegramente problemático.

Lejos de considerar la persona como una variedad de las «cosas», hay que verla como lo que es: *otra forma de realidad*. Y hay que ser fiel a la forma efectiva en que me encuentro con ella: *yo, tú* (y ni siquiera él o ella, porque en este caso se trata ya de una inferencia y no de una intuición inmediata). Repárese en que los pronombres personales de primera y segunda persona singular no tienen género, mientras que lo tienen los de tercera: la condición real de la persona es vivida, y por tanto evidente, cuando están en presencia.

La realidad que me pertenece, y cuya índole intentamos descubrir, es por lo pronto «recibida»: me encuentro viviendo, *ya* en la vida, teniendo que vivir, es decir, teniendo que hacer algo para vivir (o, en otro caso, teniendo también que *hacer* algo para dejar de vivir). Encuentro, pues, que *he empezado,* y descubro por tanto una limitación *a parte ante.* Antes, un poco antes de que me encuentre a mí mismo, no había ese «yo» que soy.

Ahora bien, lo que realmente encuentro es que me enfrento con *toda* realidad, a la cual me opongo polarmente: todo es mi circunstancia, aquello que

me rodea y con lo cual tengo que hacer mi vida. Incluso, como ya mostré antes, mi yo pasado, el yo que he sido, con el cual me encuentro como con el resto de mi circunstancia; que, por tanto, ya no es propiamente «yo», sino el otro término de la realidad.

Y yo soy *irreductible* a toda realidad que encuentro. Por eso la pregunta tradicional ¿qué es el hombre? encierra ya un error gravísimo: yo no soy nada que pueda encontrar, porque *yo soy quien encuentra* todo eso. Incluso cuando me encuentro a mí mismo, el propiamente «yo personal» es el que encuentra y no el encontrado.

Esto nos lleva ya a pensar que lo más adecuado para comprender quién soy no es el concepto «ser», porque es bastante problemático lo que «soy». Es menester trasladar la atención a la noción de *vivir,* cuidándose de no deslizar en ella ninguna teoría biológica, sino en el sentido que tiene cuando hablamos de *nuestra* vida, de la que decimos que es corta o larga, alegre o triste, seria, etc.

Propiamente no vivo en el presente —por eso no basta con saber lo que «soy»—, sino sobre todo en el futuro, en la anticipación del proyecto, en la esperanza, como forzosa libertad. Y es excesivo hablar del futuro, porque el futuro es lo que «será», y nada de eso es seguro, sino que está afectado por una permanente, y constitutiva inseguridad. Por eso tengo que usar el adjetivo *futurizo,* orientado o proyectado hacia un futuro siempre incierto.

He empezado y no soy necesario: esto es lo primero que se puede decir de esa persona que soy yo. Es lo que la tradición filosófica ha llamado «contingencia». Soy ciertamente contingente; pero irreductible a todo, distinto de todo, opuesto polarmente a cualquier realidad que pueda encontrar. *Una vez dado, ab-*

soluto. Con otras palabras, una *innovación radical de realidad.*

Creación

Este es el sentido concreto que tiene la palabra *creación,* a diferencia de generación o fabricación. Los resultados de estas acciones son innovaciones, pero no radicales. Se *derivan* de lo ya existente, por uno u otro procedimiento. Se ha usado aquella palabra para denominar el origen del mundo en su integridad, la gran innovación, resultado de una acción creadora. Ya advertí que la indagación sobre el origen *cósmico* del mundo, «cómo» se ha originado y constituido el universo, nada tiene que ver con esta cuestión, que permanece intacta.

Fuera de ella, se ha rehuido el uso de la idea de creación porque se piensa inmediatamente en el Creador, pero *de Dios no se puede partir.* Lo que puede ser lícito en teología, que tiene como fundamento la revelación —ya señalé que en la Edad Media funcionaba como la «realidad» que tenía que ser investigada por una ciencia—, no lo es en filosofía, porque Dios no está ahí, disponible, manifiesto, y a lo sumo se puede «llegar» a él.

Lo que puede ser evidente es el término, la *criatura,* si alguna realidad aparece como efecto de una acción creadora, es decir, repito, de una innovación *radical* de realidad. Desde *Antropología metafísica* he introducido esta perspectiva, que me parece esencial. *Lo que* es el humano que nace, el niño en su realidad psicofísica, se «deriva» de la de sus padres y es «reductible» a ella. En rigor, se deriva de todos sus ascendientes y de los elementos químicos que entran

en la composición de su cuerpo. Pero todo esto deja fuera la realidad última del hijo, *quién* es, absolutamente irreductible a los padres y a todo el resto que podamos encontrar. La aparición de una *persona* es precisamente lo que entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e irreductible.

Este es el modo de ser de la persona humana. Y no se trata solo del origen, sino de su modo de realidad una vez existente. Propiamente no «es», sino que *va a ser,* pretende ser. Y esto significa que acontece en el ámbito de la *posibilidad,* parte integrante de su realidad. Es, pues, asunto de imaginación, anticipación, argumento: lo contrario de la cosa y aun de esa forma tan extraña y azorante que es el animal.

El horizonte de la vida humana es la temporalidad, pero en un sentido que no es el de lo que está en el tiempo o transcurre en él. La temporalidad humana es intrínseca, porque en ella el futuro, a través del presente inestable, pasa al pretérito y se acumula, quedando en una forma extraña que permite la *recapitulación.* El tiempo transcurrido se deposita, si vale la expresión, en la vida, en forma de memoria, y es la forma original en que puede pertenecer al hombre la noción de *sustancia.* El «haber», la *ousía* de la vida humana es el sedimento de su temporalidad conservada; esa es la riqueza de la vida, lo que el hombre verdaderamente puede «poseer». Y no se olvide, una vez más, que ese pasado es vivido y poseído proyectivamente, por tanto en forma de anticipación o futurición. Por consiguiente, el tiempo humano, ni siquiera el pretérito, nunca es inerte, sino siempre argumental. Para entender la persona humana hacen falta otros conceptos que los recibidos de otras épocas.

La realidad de la persona humana, recibida y ab-

soluta, es sin embargo *comunicable,* lo cual plantea no pocas dificultades a una ontología tradicional. Pero hay que añadir que esa comunicabilidad no se refiere al *qué,* sino al *quién,* no a los cuerpos, ni siquiera a la realidad psicofísica, sino a la persona como tal, al *tú corpóreo* con el que me encuentro. La comunicabilidad afecta a los proyectos, es un encuentro de ellos, que pueden llegar a ser mutuamente inteligibles y hasta compartidos. En las relaciones estrictamente personales, me proyecto hacia un *tú* que, por su condición igualmente proyectiva y viniente, «sale a mi encuentro» de modo que se establece la comunicación entre personas.

Incluso hay la misteriosa posibilidad de que la otra persona se convierta en mi proyecto; así acontece en el amor en su forma rigurosa, el enamoramiento. Este hecho evidente e irrefragable de la vida no se puede comprender con los conceptos que se han usado habitualmente. No se trata de «posesión» ni de «fusión», conceptos propios de cosas y sus relaciones, pero inaplicables a las personas.

Entre personas como tales no son posibles ni la posesión ni la fusión; en el caso del amor, no aparecen ni siquiera como deseables. La complacencia en la persona amada exige *la presencia y la figura,* como sabía muy bien San Juan de la Cruz; es decir, la persistencia de los caracteres de irreductibilidad y unicidad que hemos encontrado en la realidad personal. Esa comunicación, tan extraña, por afectar a los proyectos, *acontece en el futuro.* Y esto es la más profunda explicación de que el amor se presente siempre como algo *para siempre.*

Sorprende que no se hayan aprovechado las evidencias más inmediatas e indubitables de la vida humana para descubrir su estructura. El peso de una

tradición forjada sobre todo, como he repetido, para el manejo y conocimiento de las cosas ha hecho que se pase por alto lo más propio de la realidad humana, que se manifiesta tan pronto como atendemos a lo que ella nos muestra incluso en su cotidianidad. El hecho de que no sea posible entender casi nada sin referencia al futuro hubiese debido bastar para caer en la cuenta de que no se puede entender al hombre simplemente por lo que «es», sino que hay que recurrir a lo que va a ser, pretende ser, y todo ello con una inseguridad que obliga a moverse en la posibilidad, no en el sentido habitual de «mera» posibilidad sino como forma e ingrediente de la realidad humana.

Esta consideración exige igualmente poner en primer plano la libertad. Es curioso que el pensamiento de los dos últimos siglos haya dedicado bastantes esfuerzos a negarla o limitarla con diversos pretextos, a pesar de que es evidente que la vida humana, dada pero no hecha sino por hacer, como quehacer, en un ente que carece casi enteramente de instintos, exige forzosamente el ejecicio de la libertad. El hombre hace su vida, ciertamente con las cosas, condicionado por su circunstancia, que impone lo que es, pero tiene que imaginar, elegir, decidir *quién* pretende ser, como vio Ortega desde el comienzo de este siglo. Todo lo cual lleva a la evidencia de que hay que usar nuevas categorías y conceptos para pensar la persona y la vida en que se realiza.

Entre las preguntas radicales, la del sentido de la muerte tiene la relevancia suma. Que sea posible la respuesta parece dudoso; pero ello no exime de su planteamiento. La filosofía no tiene más remedio que preguntarse qué es morir en el caso del hombre, sea cualquiera su esperanza de llegar a una solución satisfactoria. Y parece necesario plantear la cuestión en la única perspectiva en que una respuesta parezca al menos posible: la de la realidad humana como tal, es decir, la de la muerte personal.

El máximo de realidad que conocemos directamente, ya que la realidad tiene grados, es la persona humana. Esto no excluye que haya otras superiores, pero no tenemos de ellas intuición inmediata. Los atributos que hemos descubierto son incomparables con los de todo lo demás: su unicidad, irreductibilidad, imposibilidad de derivación o composición. Añádase a esto el hecho de que el quién personal se enfrenta polarmente a todo el resto de la realidad, sin excluir la que pueda ser suprema —el hombre, en efecto, le puede decir «no» a Dios mismo—, y se verá que le pertenece un nivel ontológico —si vale la expresión— incomparable. Todos los intentos de reducción de la persona a otras formas de lo real —tarea en que se ha complacido gran parte de la ciencia y la filosofía desde el siglo XVIII— han consistido primariamente en desconocer la peculiaridad de la persona, en confundirla con lo que es totalmente ajeno.

El hombre como conjunto de las estructuras empíricas de la vida es necesariamente mortal, *moriturus,* con un sistema de edades de las cuales hay una última, tras la cual no hay otra; es, pues, una estruc-

tura cerrada que desemboca en la muerte. Pero si se ensaya la otra perspectiva, que por cierto es la primaria, la del *yo viviente,* la de la vida como tal, lo que se encuentra es, por el contrario, una estructura abierta, proyectiva, que no tiene por qué cesar, porque no hay motivo para que deje de proyectar. Es decir, que, lejos de estar vocada a la muerte, postula la perduración.

Una cosa es la muerte biológica, que afecta a las estructuras psicofísicas con que se realiza la vida humana, otra es la muerte *personal,* la del *quién* que con esos recursos se realiza. Es pensable que de la muerte biológica se siga la muerte personal; pero habría que probarlo —así como lo contrario—; en todo caso, se trata de *dos muertes* distintas, de conexión posible pero problemática.

Sin embargo, no es esto lo que aquí primariamente me interesa, sino la relación de la persona con la creación. Si el nacimiento, la llegada a la existencia de una persona humana, es una innovación radical, la muerte de esa misma persona tendrá que ser entendida como *aniquilación.* Si se trata de una realidad irreductible y que no se puede derivar de otras, su destrucción tampoco puede meramente derivarse de procesos somáticos.

Ahora bien, la aniquilación no se admite para realidades físicas, transformadas en otras o en consecuencias energéticas; es decir, no parece aceptable para realidades *inferiores;* paradójicamente se reserva y acepta con facilidad para la suprema realidad conocida. Lo primero que salta a la vista es la extremada inverosimilitud de esta suposición. Sin que se la pueda descartar en absoluto, imagínese qué esfuerzos serían menester para lograr alguna probabilidad, no digamos para justificarla.

La aceptación de esta concepción, la creencia difundida de que el *onus probandi* corresponde al que afirma la posibilidad de una supervivencia de la persona y no al que la niega, es una muestra de la falta de rigor con que suele procederse.

Al carácter de *criatura* que corresponde a la persona como irreductible a todo lo que no es ella, se añade ahora la significación *absolutamente personal* de la muerte humana, también irreductible a toda cosa y a lo que pueda pasarles, incluido el propio cuerpo. Si me considero como persona proyectiva, futuriza, viniente, que tiene que estar haciéndose con las cosas y en el horizonte del porvenir, me descubro a la vez como *criatura* y como vocado a la *perduración*.

Y adviértase que si la muerte fuese la aniquilación, es decir, la supresión total del futuro, como este es la condición misma de la vida, el ámbito más propio en que se realiza, ello significaría la negación del modo de realidad que pertenece a la vida humana en sus trayectorias temporales.

Creo que este es un planteamiento *filosófico* de la cuestión que consiste en la fidelidad a los términos en que se encuentra, sin suprimir arbitrariamente ninguno de ellos ni dar por resuelto lo que sigue siendo problemático. En efecto, la posibilidad de que la persona humana siga viviendo tras la muerte psicofísica, con otra estructura empírica, no permite la seguridad; y ello porque, al tratarse de una estructura *empírica,* su certidumbre depende de la experiencia. Se podrán tener otras, legítimas en su orden, pero que exceden de la estricta evidencia personal, requerida por la filosofía.

Y hay una cuestión más, de la que me he ocupado en *La felicidad humana,* y que el hombre necesita imperiosamente plantearse, pero que solo inicialmente

pertenece a la filosofía: preguntarse cómo puede ser la vida perdurable. Imaginarla es condición para poder desearla, y la falta de ello explica muchos fenómenos extraños de nuestra época. Pero esta cuestión excede de las posibilidades de la filosofía, salvo en una primera fase: sabemos hoy qué es la vida humana, cuáles son sus estructuras y requisitos; partiendo de ahí, cabe una imaginación de lo que *podría* ser en condiciones radicalmente distintas; pero la filosofía no puede pasar del planteamiento de la cuestión. Acaso no sea poco.

XXIII
La pregunta por Dios en la filosofía

El ingrediente capital de la prefilosofía

La filosofía está condicionada por su punto de partida: aquello con que se encuentra. Pero no solo los elementos «reales», lo que llamamos el mundo en su conjunto. También las creencias, los saberes, las certidumbres en su diferentes grados. Claro que nada de esto último es filosofía; a pesar de su carácter «cognoscitivo», nada de eso puede «pasar» a ella sin una transformación que consiste precisamente en *dar razón* de ello filosóficamente. Cuantas veces se ha cedido a la tentación de deslizar en la filosofía algo que ella misma no ha absorbido y justificado, se ha pagado un precio, a veces particularmente caro.

Pero no es menor el error que consiste en olvidar u omitir eso con lo cual uno se encuentra, que es *prefilosofía* y reclama ser examinado por el pensamiento filosófico, sin que sepa de antemano si podrá o no dar razón de ello. La filosofía moderna, con pocas

excepciones, y muy especialmente la posterior al siglo XVII, ha propendido a volver la espalda a lo que no se ajustaba a sus esquemas previos o a lo que consideraba cognoscible, partiendo de una actitud de suspicacia.

Esta es una actitud escasamente filosófica, porque la omisión de lo que podríamos llamar los datos del problema no es lícita, ni es válido tomar como criterio la posibilidad o imposibilidad de que tenga solución. En primer lugar, porque podría tenerla con mejor planteamiento y métodos adecuados; y en segundo término, porque la falta de solución no merma en lo más mínimo la efectividad y acaso urgencia del problema mismo.

El ejemplo máximo de lo que se entiende por prefilosofía es la noción de Dios. Su origen, por supuesto, no es filosófico, sino estrictamente religioso. Es mucho más antiguo que toda filosofía —por eso es literalmente prefilosofía—; esta, desde su mismo nacimiento, se ha encontrado con esa creencia; mejor dicho, con una variedad de creencias en torno a la idea de Dios.

La filosofía occidental, que es la que aquí nos ocupa, concretamente la griega, ha aparecido en un mundo dominado por la noción de lo divino *(tò theîon)*, primariamente en la forma de creencia en los *dioses (theoí)*, es decir, un politeísmo que era además —lo que me parece esencial— *mitológico:* los dioses son sujetos de diversos mitos *(mýthoi)*, cuentos o historias, que les confieren, aparte de una peculiar naturaleza, sobre todo la inmortalidad, una *personalidad* que los hace discernibles y permite un «trato» con ellos que puede ser propiamente religioso, como he mostrado en *La educación sentimental.*

Los dioses griegos son «prolongaciones» de lo hu-

mano, con diversas perfecciones, aunque algunas pueden faltar, y funcionan como *líneas de proyección* o ideales del hombre. Por otra parte, mediante sus adscripciones a zonas particulares de realidad, subrayan la diversidad y riqueza del mundo y sus caminos, a la vez que tienen conexión con los intereses y las trayectorias de los hombres.

Pero cuando se trata de *pensar* la realidad de los dioses, y esto va a acontecer tan pronto como se inicia la actitud filosófica, surgen las dificultades. No está claro qué pueden ser los dioses, cuál es su vida, en qué extraño tiempo se alojan las historias que de ellos se cuentan; por otra parte, su moralidad deja mucho que desear, y con ello falla su misión de ser ejemplos para los mortales.

Los filósofos sienten pronto la tentación de «ateísmo» (de los dioses), lo que hizo frecuentes las acusaciones de impiedad *(asébeia)*, a veces con graves consecuencias, sobre todo por el carácter de «dioses de la ciudad». Junto al descontento sintieron la necesidad de algo superior y más comprensible. De los dioses se fue pasando a «lo divino» en forma de un incipiente monoteísmo, «el dios» *(ho teós)*. Se tardará mucho en que este nombre con artículo llegue a ser un nombre propio, Dios *(Theós)*.

La filosofía no es religión, pero se encuentra con ella, en cierto sentido «viene» de ella y tiene que hacerse cargo, con sus propias exigencias, de esa prefilosofía que es un ingrediente, acaso el principal, de su horizonte problemático. Tendremos que ver hasta qué punto es radical e inevitable el *planteamiento* de la cuestión, de tal manera que el rehuirla es una abdicación del sentido mismo de la filosofía.

La manera helénica de enfrentarse con el problema de la Divinidad está condicionada a la vez por su

origen prefilosófico y por los intereses originarios de la filosofía. La mente griega ha estado concentrada sobre la fugacidad de las cosas, que cambian o se mueven, llegan a ser o dejan de ser; ha buscado lo permanente, lo que «es siempre» *(aeì ón)*. Ha encontrado un ejemplo eminente en los objetos matemáticos, números y figuras geométricas, contra los que el tiempo no puede nada; pero no tienen realidad, sino mera consistencia. El ideal, lo verdaderamente real, sería algo que fuese siempre, pero dotado de existencia efectiva. Este va a ser el modelo mental con el que se pensará a Dios; la tentación es verlo como la *gran cosa,* como el conjunto de las condiciones ontológicas del ente en cuanto tal. Así en Platón y sobre todo en Aristóteles.

* * *

Para los cristianos, la presencia prefilosófica, religiosa, de la noción de Dios tiene un origen enteramente distinto, concretamente bíblico. Aquello con que se encuentran y de lo que tendrán que dar razón tiene otro significado. Ante todo, Dios es *creador,* desde el primer versículo del Génesis; esta noción, ajena al pensamiento y a la religión de los griegos, hace que ya esta prefilosofía tenga otro sentido: la creación «de la nada» va a introducir este extraño y misterioso concepto, de tan larga gravitación posterior.

Por otra parte, el Dios hebreo es *personal,* en comunicación con el hombre, unido con él por la alianza; y en el cristianismo, explícitamente tripersonal, con relaciones personales dentro de la unidad divina. Es además *padre,* lo que establece una relación filial por parte del hombre; su realidad más

honda es entendida como *amor.* Para el cristiano, la Encarnación «justifica» el inevitable antropomorfismo de toda referencia humana a la Divinidad, puesto que en la persona de Cristo está unida a la humanidad: Jesús es hombre, pero es también Dios. Finalmente, para el cristiano es contenido religioso central la *resurrección,* la de Cristo y la de todos los hombres, y Dios aparece como garantizador de la inmortalidad y de esa forma concreta de ella que es la resurrección *de la carne.*

Lo que sucede es que el filósofo cristiano no se encuentra solamente con esta «prefilosofía» que acabo de resumir hasta el máximo, sino que también encuentra *otra filosofía,* la helénica, que forma parte de su realidad. Se puede imaginar que ese filósofo hubiese tomado la filosofía griega como parte de su «prefilosofía» y la hubiese *repensado* desde su propia situación para hacer con todo ello filosofía. No fue así. La filosofía helénica era tan perfecta, tan superior como cuerpo de doctrina a los recursos teóricos disponibles para el cristiano que se acercaba a ella, que la tomó *como tal filosofía* y permitió que gravitase de modo intenso, y creo que excesivo, en la que se disponía a hacer. Quiero decir que una filosofía, aunque lo sea y en grado eminente, no puede tomarse como tal cuando se está haciendo *otra,* sino en una relación de alteridad y por tanto como prefilosofía.

El origen religioso del problema

Si se tiene presente lo que acabo de decir, no es ninguna objeción el hecho de que el origen del problema filosófico de Dios tenga un origen religioso.

La filosofía tiene que dar razón de las cuestiones que se le plantean, vengan de donde vengan, con tal de que su tratamiento sea estrictamente filosófico.

Por otra parte, la religión tiene una esencial afinidad con la filosofía: ambas son dos formas de radicalidad. El hombre verdaderamente religioso toma «en peso» su vida como totalidad y posee, o al menos busca, una certidumbre respecto a su sentido. Lo que pasa es que si la posee es porque la ha *recibido;* si la busca, esto quiere decir que espera recibirla, como un don.

El filósofo busca activamente esa certidumbre, apoyado en la creencia prefilosófica en la eficacia de la razón, que le permitirá *descubrir* la realidad. En él no se trata de revelación sino de desvelamiento o descubrimiento. Y para ello se apoya en todo lo que encuentra, en lo que se le ofrece como posibilidad, en toda creencia o experiencia. La renuncia a cualquier porción de ello es sospechosa, porque hace pensar que no interesa tanto la verdad como un modo particular de alcanzarla. La única exigencia legítima de la filosofía es que todo eso pase por ella, en forma de *justificación.*

Y no se olvide la posible función *heurística* que desempeñan creencias, saberes de cualquier índole o situaciones vitales, que hacen ver ciertas realidades al filósofo, suscitan su atención a ellas y conducen a *descubrimientos* que tendrán que cumplir los requisitos de la filosofía para incorporarse a ella. Hace largo tiempo he pensado que el único sentido aceptable de la expresión «filosofía cristiana» es el de filosofía de los cristianos en cuanto tales, es decir, hecha desde la perspectiva en que se encuentran por esa condición religiosa, que los hace «mirar» en ciertas dirección, y desde la cual tendrán que ejercitar su pensa-

miento con la escrupulosidad y el rigor que la filosofía reclama.

Esto puede aplicarse al planteamiento de la cuestión de Dios. Mi vida, como hemos visto, me es dada, pero precisamente como algo que tengo que hacer. Esto requiere que yo haga *mía* esa vida, que tome posesión de ella, lo cual es previo a su posible aceptación, si decido seguir viviendo, o rechazo, si decido hacer algo para dejar de vivir. En todo caso, esto es secundario respecto de su posesión, lo cual quiere decir que la forzosidad del quehacer envuelve una constitutiva libertad.

Esa vida, como totalidad previa a todos sus posibles contenidos, aparece con su horizonte, con una orla de latencia y una remisión a su fundamento —o bien a la ausencia de fundamento, que haría vivirla de manera enteramente distinta—. Al vivir, y aunque no lo sepa, aunque no conozca su decisión, el hombre ha decidido ya en un sentido o en otro: lo está poniendo en juego al ejecutar sus actos vitales, al elegir en cada momento lo que va a hacer y por consiguiente *quién* va a ser, justificando ante sí mismo lo que hace, único modo de que su decisión sea *posible;* es decir, haciendo que funcione la razón vital.

* * *

Volvamos al origen religioso de la noción o idea de Dios. No aparece directamente, no es objeto de experiencia, no es algo que se encuentre; su nombre, con la significación que lo acompaña, no muestra su realidad, pero significa una interpretación radical de todo lo real, una de las posibles que el hombre acepta y hace suyas al vivir. Ahora bien, tan pronto como ese nombre surge realmente en mi vida, fuera

de su contexto puramente religioso, se plantea el *problema* de su realidad; y lo es porque esa interpretación que implica es algo con que tropiezo, que está delante de mí y de lo cual tengo que dar razón para seguir viviendo.

En este momento —y no antes— se convierte en problema filosófico algo en cuyo problematismo se estaba viviendo ya, al haber ejecutado una decisión sobre el sentido —o la falta de sentido— de la vida en su integridad, con su horizonte y su posible fundamento. Esto quiere decir que la manera de aparición del problema de Dios en la filosofía es el *descubrimiento* de algo con lo cual el hombre tenía ya que habérselas, antes de llegar a esa extraña e infrecuente actividad que llamamos filosofía.

La consecuencia de esto, que puede parecer paradójica, es que el problema filosófico de Dios es *ineludible,* precisamente por no ser «interno» a la filosofía, surgido en su seno, sino venir de fuera, de la situación en que estaba *ya* el hombre que filosofa. Pertenece a la realidad con que se encuentra y que lo constituye, y su omisión es una mutilación de ella, una alteración de los términos de la cuestión.

La filosofía puede tomar muy diversas posiciones respecto a ella, pero nunca la de desconocerla y desentenderse, porque ello significa una infidelidad a su condición, una inautenticidad. A lo sumo puede la filosofía «aplazar» el planteamiento, en espera de lograr recursos conceptuales adecuados; pero al hacerlo tiene que darse cuenta de que la cuestión está ya planteada, y el aplazamiento significa una retención, que puede justificarse pero que introduce un elemento de provisionalidad en el pensamiento.

Prescindamos de esa simple omisión, que en nuestro tiempo ha encontrado una curiosa salida en la tesis de que todo enunciado acerca de Dios es «sin sentido» por no ser empíricamente comprobable —como si esa tesis fuera empíricamente comprobable—. Creo que si la filosofía se dispone a tener en cuenta el problema se le presentan tres posibilidades.

La primera consiste en pensar la realidad *sin Dios,* y enfrentarse con las consecuencias que se derivan de ello. Es menester ver si la filosofía es realmente posible desde ese supuesto, que obliga a considerar la realidad de cierta manera. Baste con dar algunos ejemplos, que se podrían prolongar.

Antes de examinar las consecuencias de esa posición, supongamos que se admite, al menos como modelo mental, la *creación* del mundo, cosmos o universo, que aparece como una *innovación* de realidad, no forzosamente en el sentido temporal, sino en el de tratarse de una realidad «recibida» o fundada en otra primaria, la del Creador. Queda abierta la cuestión cosmológica de cómo el universo se ha orginado, dada su fundación y puesta en la existencia por el acto creador de Dios. Si esto no se acepta, hay que preguntarse la vieja interrogación de *por qué hay algo y no más bien nada,* y encontrar una respuesta que no exceda de los límites de la realidad cósmica. La ciencia puede abstenerse de formular esta pregunta, pero la filosofía no.

Por otra parte, si el mundo ha sido creado por Dios, es inteligible *que sea inteligible,* pues en el resultado de una donación de una Divinidad que lo ha «imaginado» —si vale esta expresión evidentemente

antropomórfica— en sus menores detalles o, si se prefiere, en la clave de su desarrollo. En la mente divina estaría todo lo real y todo lo posible, y por tanto le pertenecería al mundo una inteligibilidad que el hombre puede rastrear y parcialmente descubrir.

Pero si no es así hay que reconocer que el universo no es *entendido* por nadie, y habría que explicar de otro modo su contenido, organización, leyes y posible sentido. El problema se agudiza si se considera, no ya el cosmos, sino la persona humana, cuyas condiciones o requisitos he intentado mostrar con bastante precisión en este libro, y antes en otros. No es un azar que cuando la filosofía intenta esta primera posibilidad propenda ante todo a eliminar toda peculiaridad de lo que entendemos por persona y reducirla a otras formas de realidad, que son inferiores precisamente desde este punto de vista.

Y si se hace esto último, esto es, si se entiende lo humano como algo no esencialmente distinto de lo cósmico y por eso reductible a esto, habría que explicar desde estos supuestos la existencia de la técnica, de la sociedad, de la historia, del conjunto de las «creaciones» humanas —si se permite esta palabra—, y muy especialmente de los atributos de su vida, que —no lo perdamos de vista— transcurre primariamente en el *futuro proyectivo* y, por tanto, en la irrealidad. Las dificultades de esto me parecen grandes, y no veo que cuando se ensaya la primera posibilidad se afronten con alguna precisión. Lo cual es absolutamente exigible, porque las determinaciones que acabo de nombrar no son hipotéticas, sino la evidencia misma de la realidad con que nos encontramos.

* * *

La segunda posibilidad tienen una larga historia y es lo que suele llamarse *teísmo.* Se pensará que hay que contar antes con otra, el «deísmo». Pero creo que este no es más que una versión «atenuada» del teísmo, compromiso entre la tradición filosófica y el deseo de atenerse a la primera posibilidad. En Inglaterra desde el siglo XVII, en el Continente europeo ya en el XVIII, se ensayó tímidamente esa posición por los que no se atrevían a romper abiertamente con lo que todavía tenía vigencia, pero preferían en el fondo la eliminación de la idea de Dios en el horizonte de la filosofía, deslumbrados por el hecho de que en la ciencia parecía una hipótesis innecesaria, como dijo Laplace —que no era un filósofo— a Napoleón.

El teísmo piensa en un Dios definido por los atributos que se entienden como la suma *perfección* —empezando por esta palabra—. El más importante, clave de los demás, la *infinitud* —concepto, por cierto, que se añade al pensamiento helénico, para el cual la idea de *ápeiron* incluye un elemento de indeterminación que puede ser negativo—. Por supuesto, se incluye la *omnipotencia,* la *omnisciencia,* la *bondad* —coherente con la tradición griega del *agathón*—; y el cristianismo añade algo ajeno al pensamiento aristotélico, aunque pueda recibir de él el concepto de *enérgeia* o «acto puro» y la identidad de esencia y existencia: el Dios cristiano es *creador* y *providente.*

La filosofía ha visto con claridad que, a pesar del origen religioso de la idea de Dios, su realidad puede tratarse independientemente de ello, dentro de la teoría; es lo que Pascal llamaba «le Dieu des philosophes», con cierto desdén procedente de su espíritu religioso, profundo y algo intemperante.

Esta actitud intelectual tiene una enorme repre-

sentación en la historia de la filosofía y, desde otros supuestos, en la de la teología; y encierra grandes valores intelectuales. Pero cabe preguntarse si es plenamente suficiente y se ajusta el nivel alcanzado por la filosofía precisamente en nuestro siglo, tras el punto de inflexión que tantas veces he señalado.

* * *

La tercera posibilidad consistiría en completar la segunda desde dos puntos de vista que la modifican considerablemente. Ante todo, recordar que más que las posesiones importan las *necesidades,* más que los recursos los requisitos. Vimos cómo al decir que el hombre es racional, aunque no sea seguro que el hombre razone y lo haga bien, lo indubitable es que necesita razonar, que no tiene más remedio que hacerlo para vivir una vida humana. Análogamente, la imposibilidad de la felicidad en este mundo no merma ni desvirtúa lo más mínimo la necesidad de ser feliz que siente el hombre, hasta el punto de que es clave de su conducta.

En segundo lugar, sin omitir ni olvidar la realidad de las «cosas» y de la realidad global en que se encuentran y de la que forman parte, el cosmos o naturaleza, hay que poner en primer plano la otra forma de realidad, la *personal,* única que conocemos inmediatamente y desde dentro, y que reclama partir de sus requisitos.

Tiene pleno sentido preguntarse por Dios desde el punto de vista de la necesidad humana, en la medida en que su realidad puede ser menester para entender algunas determinaciones *evidentes,* que por serlo son ineludibles en la filosofía. Recuérdese el descubrimiento de la significación del nacimiento como in-

novación radical de realidad, es decir, como *criatura*. Advertí con toda energía que no se puede «partir» del Creador, que no está manifiesto ni disponible; pero cabe ahora *preguntarse* por él, por las condiciones que requiere algo que aparece como criatura.

Tomemos otro aspecto de la cuestión. La revelación —no ciertamente la filosofía— dice que el hombre fue creado «a imagen y semejanza» de Dios. Esta noción puede valer en filosofía, no como tesis de ella, pero sí como principio heurístico, como indicación metódica para la indagación. Tal vez el filósofo que haya usado con mayor profundidad y acierto la revelación para comprender a su luz la realidad humana y la intuición del hombre para entender la divina fue Ricardo de San Víctor, muerto en 1173, algunos de cuyos textos del *De Trinitate* traduje y cité hace medio siglo en *El tema del hombre*. Si tomamos —como mero principio heurístico, insisto— al hombre como *imagen* de Dios, podemos intentar comprender a este proyectando hacia él lo que del hombre sabemos.

Se ha solido insistir en la inteligencia y racionalidad del hombre; parece justo, pero se puede adivinar cierta «deformación profesional» de los intelectuales, teólogos y filósofos, que así lo han visto. Pero si se miran de cerca las cosas se ve que el hombre está definido por una extraña condición *amorosa*, que es primaria y en la que consiste su manera de habérselas con la realidad y de proyectar su vida. Si a esto se añade que el cristianismo dice de Dios que *es amor*, esta dimensión aparece con extraordinario relieve por ambas partes.

Uniendo ambos rasgos, definiríamos al hombre como *criatura amorosa*, lo cual lo sitúa en una perspectiva rigurosamente *personal*, con todo lo que esto lle-

va consigo, y que he analizado minuciosamente en este libro. Uno de los rasgos esenciales de la vida humana es el *sentido:* no puedo vivir sin justificar por qué hago lo que hago, con intrínseca responsabilidad, y por eso la vida requiere la razón vital, en virtud de la cual ella misma da razón de la conducta y de la circunstancia con la cual se hace. No solo la vida tiene sentido, sino que es el fenómeno mismo del sentido. Por eso el absurdo, que es la carencia de sentido, o de buen sentido, es secundario respecto de este, derivado de él; en suma, parásito del sentido.

A la vida humana le pertenece, pues, la exigencia de inteligibilidad y sentido. No parece claro que la realidad lo tenga si no hay un Dios que la «piense» —*sit venia verbo*—, la comprenda y la tenga en su mente. No parece tampoco inteligible la propia realidad humana sometida a un azar cósmico, sin ser conocida por nadie. Al hombre le pertenece un *nombre propio,* no solo un nombre común que lo significa, sino otro nominativo, personal, vocativo. ¿Es verosímil que todos ellos sean desconocidos, y pronto absolutamente olvidados? Quizá es posible; pero insisto en preguntar por su verosimilitud. Es una situación que tendría que aceptar y explicar toda posición que consista en la exclusión de la Divinidad.

Inseguridad

En estas páginas hay muchas interrogantes. Esto quiere decir que faltan algunas evidencias; pero otras no faltan, y hay que contar con ellas y no pasarlas por alto. En suma, hay inseguridad en el planteamiento de algunas cuestiones. Por supuesto. Lo que es seguro e incuestionable es que hay que formu-

lar las *preguntas,* que omitirlas y volverles la espalda es renunciar a la filosofía.

Esto es perfectamente lícito; pero entonces no se puede usurpar su nombre, que es lo que tantas veces se hace. Que los problemas tengan solución, es dudoso; pero ellos no lo son. A la filosofía le pertenece la inseguridad, inseparable de su radicalidad. Consiste en esa doble condición, y por eso significa una aventura sin posible regreso, que el hombre emprende en algunas ocasiones y con desigual intensidad.

Pero la inseguridad, que no puede desanimar al filósofo —si se desanima es que no lo es—, tampoco puede ocultar lo que es seguro. La filosofía puede alcanzar no pocas evidencias, en las que es posible hacer pie para seguir adelante.

Sin embargo, la inseguridad acompaña al filósofo como la sombra al cuerpo. La razón de ello es que, como advertí anteriormente, la evidencia tiene que ser siempre actual, incesantemente renovada, no se puede «descansar» en la evidencia pretérita, una vez conseguida. Por eso la inseguridad tiene que estar constantemente superada.

Esto explica el hecho de que la filosofía no puede ser nunca una acumulación de resultados, como ocurre con otras formas de conocimiento. Tiene que renovarse una vez y otra, de manera personal, aunque precisamente en esencial continuidad. Si se habla de filosofía perenne, no se quiere decir que se mantiene y conserva sin cambio, sino que reverdece una vez y otra, sin pérdida y a la vez sin repetición.

Y esto es precisamente lo que sucede con la vida. El hombre es heredero, se encuentra a un nivel —a la altura del tiempo, decía Ortega; a la hondura del tiempo, creo que hay que agregar, porque no es lo

mismo—; pero tiene que vivir desde sí mismo, en soledad —soledad de los otros, que están presentes o brillan por su ausencia—; tiene que ser original aunque no quiera, y sobre todo si no quiere; y está siempre inseguro, aunque necesita un mínimo de seguridad, siempre huidiza, para apoyar el pie y seguir hacia adelante, llevado por una vocación aceptada, irrenunciable y a última hora inasequible.

Madrid, 11 de octubre de 1992.